



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Corso di dottorato in: “Diritti umani: evoluzione, tutela e limiti”

Dipartimento di Giurisprudenza

Filosofia del diritto - IUS/20

Nuovi diritti umani e nuovi soggetti: i diritti delle generazioni future

IL DOTTORE
Paolo Magro

IL COORDINATORE
Ch.ma Prof.ssa Isabel Trujillo

IL TUTOR
Ch.mo Prof. Aldo Schiavello

CICLO XXIX
2017

Indice

Introduzione

1. Generazioni future e nuovi diritti umani	1
2. I nuovi soggetti	4
3. Struttura del lavoro	6

Capitolo I. Le “generazioni future”: un problema di definizione

1. Introduzione	9
2. L'impostazione “remotista”	12
3. Critiche all'impostazione “remotista”	14
4. L'impostazione “prossimista”	15
4.1. <i>L'argomento del rapporto fra diritto e tempo</i>	15
4.2. <i>L'argomento della rilevanza etica del tempo</i>	16
4.3. <i>L'argomento della concretezza</i>	18
5. Critiche all'impostazione “prossimista”	19
5.1. <i>Sull'argomento del rapporto fra diritto e tempo</i>	20
5.2. <i>Sull'argomento della rilevanza etica del tempo</i>	21
5.3. <i>Sull'argomento della concretezza</i>	22
6. L'impostazione “indeterminista”	23
6.1. <i>L'argomento dei bisogni immutabili</i>	23
6.2. <i>L'argomento dell'irrilevanza etica del tempo</i>	26
7. Critiche all'impostazione “indeterminista”	28
7.1. <i>Sull'argomento dei bisogni immutabili</i>	28
7.2. <i>Sull'argomento dell'irrilevanza etica del tempo</i>	30
8. Un caso paradigmatico: ambiente, cambiamenti climatici e generazioni future	33
9. Alcune considerazioni	36

Capitolo II. La soggettività giuridica delle generazioni future

1. Introduzione	39
2. La posizione dei nascituri	40
2.1. <i>Soggettività e capacità giuridica del concepito</i>	42
2.2. <i>Soggettività e capacità del nascituro non concepito</i>	50
3. Le generazioni future come soggetti?	52
3.1. <i>Il dibattito colombiano sulla soggettività delle generazioni future</i>	56
4. Un primo esempio di conflitto fra generazioni presenti e generazioni future: interruzione volontaria della gravidanza e diritto alla vita	58
4.1. <i>La legislazione italiana in materia di interruzione volontaria della gravidanza</i>	59
4.2. <i>Il rapporto "Tarabella"</i>	63
4.3. <i>I termini del conflitto: madri versus figli</i>	65
5. Un'ulteriore ipotesi di conflitto: il diritto a non ereditare un debito pubblico eccessivo	69
5.1. <i>Perché proteggere le generazioni future da un debito pubblico eccessivo?</i>	70
5.2. <i>Un ulteriore argomento a favore del riconoscimento del diritto a non ereditare un debito pubblico eccessivo: la sopravvivenza del debito pubblico alla generazione che l'ha contratto</i>	76
5.3. <i>Come proteggere le generazioni future da un debito eccessivo?</i>	79
5.3.1. <i>La protezione delle generazioni future attraverso lo strumento costituzionale</i>	81

Capitolo III. La negazione della responsabilità intergenerazionale

1. Introduzione	85
2. La negazione della responsabilità intergenerazionale	85
2.1. <i>L'argomento della provvidenza divina</i>	87
2.2. <i>L'argomento dell'astuzia della ragione</i>	90

2.3. <i>Argomento dell'irrilevanza etica del futuro</i>	91
2.4. <i>L'argomento dell'assenza di empatia</i>	9
2.5. <i>L'argomento del "deontologismo relazionale"</i>	95
2.6. <i>L'argomento della "non-identità"</i>	98

Capitolo IV. L'affermazione della responsabilità intergenerazionale

1. Introduzione	105
2. Quale responsabilità	106
2.1. <i>La responsabilità intergenerazionale tra morale e diritto</i>	106
2.2. <i>Sulla natura prospettiva o retrospettiva della responsabilità intergenerazionale</i>	113
3. Gli albori della responsabilità intergenerazionale	116
3.1. <i>La fondazione teologica dei diritti delle generazioni future</i>	116
3.2. <i>Le radici giusfilosofiche della responsabilità intergenerazionale: dal contrattualismo secentesco alla filosofia marxista</i>	120
4. Responsabilità intergenerazionale e contrattualismo	123
4.1. <i>Le premesse teoriche della responsabilità intergenerazionale in Rawls</i>	123
4.2. <i>La declinazione in senso intergenerazionale del principio di giustizia</i>	125
4.3. <i>Alcune critiche alla teoria rawlsiana</i>	128
4.4. <i>L'affermazione della responsabilità intergenerazionale attraverso il contrattualismo effettivo di Gauthier</i>	131
4.5. <i>Alcune critiche all'impianto giustificativo di Gauthier</i>	135
5. Utilitarismo e responsabilità intergenerazionale	138
5.1. <i>Critiche all'impostazione utilitarista</i>	140
6. La responsabilità intergenerazionale nella ricostruzione di Hans Jonas	145
6.1. <i>L'etica tradizionale secondo Jonas</i>	147

6.2. <i>La nuova etica</i>	149
6.2.1. <i>La responsabilità intergenerazionale come conseguenza del primato etico dell'essere sul non essere</i>	151
6.3. <i>Critiche all'impostazione jonasiana</i>	154
6.3.1. <i>La ricostruzione di Jonas come "euristica della paura"</i>	154
6.3.2. <i>Le critiche all'imperativo categorico jonasiano</i>	156
6.4. <i>Alcuni argomenti a sostegno dell'impostazione jonasiana</i>	158
Conclusioni	
1. Quale responsabilità intergenerazionale	161
1.1. <i>La scelta dell'impostazione "indeterminista"</i>	161
1.2. <i>Consequenzialismo e responsabilità "inclusiva"</i>	163
2. Diritto e generazioni future	164
2.1. <i>La Dichiarazione sulla responsabilità dei presenti verso le generazioni future</i>	166
2.1.1. <i>Il preambolo</i>	167
2.1.2. <i>L'articolato</i>	169
3. Questioni aperte: il problema della proliferazione dei diritti	173
3.1. <i>La proliferazione in senso oggettivo</i>	174
3.2. <i>La proliferazione in senso soggettivo</i>	175
<i>Riferimenti bibliografici</i>	177
<i>Riferimenti giurisprudenziali</i>	197

Introduzione

1. Generazioni future e nuovi diritti umani

Quando si parla di “generazioni future” è naturale guardare immediatamente al tema dei cosiddetti “nuovi diritti umani”. Con questa locuzione si intendono tutte quelle posizioni soggettive, individuali e superindividuali, teorizzate e riconosciute (e talvolta tutelate) nel mondo contemporaneo ad altissima densità tecnologica¹.

La percezione dello sviluppo scientifico come fonte non solo di possibilità e conquiste, ma anche di nuovo potere dell'essere umano sull'essere umano, e quindi di nuovi pericoli, costituisce la base giustificativa dei nuovi diritti umani.

A titolo esemplificativo, i diritti inscrivibili all'interno di questa “nuova” categoria sono:

- a- quelli connessi con gli avanzamenti della computeristica e della telematica (ad esempio il diritto alla riservatezza o alla libertà informatica);
- b- quelli derivanti dalle scoperte e dall'uso dell'energia nucleare, soprattutto in campo militare (ad esempio il diritto a vivere in un ambiente non contaminato o il diritto a vivere in pace);

¹ Nella ricostruzione tassonomica delle posizioni giuridiche soggettive per generazioni, i “nuovi diritti” vengono solitamente inseriti all'interno della terza (MARSHALL 1950, 29 ss., VASAK 1977, 11) o della quarta generazione dei diritti (BOBBIO 1990, XIII-XV, MARTINEZ DE PISON 1997, 174 ss.). Data la portata stipulativa del numero delle generazioni e presa in considerazione l'eterogeneità dei diritti che vengono solitamente ricompresi all'interno dello stesso novero, preferisco fare riferimento, in questa sede, alla locuzione – meno ristretta – di “nuovi diritti”.

- c- quelli legati alla ricerca genetica e alla manipolazione del DNA, sollevando la questione dell'individuazione di un limite a tali studi e conducendo - fra gli altri - alla teorizzazione di un diritto all'integrità del patrimonio genetico;
- d- in via residuale, quelli che trovano il proprio fondamento giustificativo nei nuovi bisogni contemporanei (perché legati, in ogni caso, allo sviluppo tecnologico) diversi da quelli sopraelencati, dai quali nascono nuove sensibilità e consapevolezze². All'interno di quest'ultima categoria, vengono inseriti anche i diritti delle generazioni future. Ciò in ragione dei rischi di prevaricazione generazionale nascenti, anzitutto, dallo sfruttamento ecologicamente insostenibile degli spazi naturali, ma non solo. Facendo degli altri esempi, anche dall'adozione di politiche economiche e fiscali volte all'esclusivo soddisfacimento dei bisogni presenti possono derivare conseguenze nefaste per il *welfare* dei futuri; così come la mancata protezione di beni culturali (materiali e immateriali) può rappresentare, per i futuri, una lesione irreparabile agli interessi di sviluppo umano e culturale.

È possibile rintracciare alcune caratteristiche comuni proprie delle posizioni giuridiche rientranti nel novero dei "nuovi diritti umani". Oltre alla comune relazione con lo sviluppo tecnologico, foriero - come ho già precisato - di rischi per gli interessi individuali e collettivi, è interessante notare come alcuni fra tali "nuovi diritti" siano

² WROBLEWSKY 1991.

contraddistinti da una concezione innovativa della soggettività.

Infine, si è soliti dire che i nuovi diritti siano “macchiati”, più che caratterizzati, dall’“indeterminatezza”. In altri termini, anche a causa della loro innovatività, le posizioni giuridiche nascenti in relazione allo sviluppo tecnologico sarebbero caratterizzate da una descrizione non stringente del loro contenuto oggettivo in alcuni casi, mentre, in altri, dalla difficoltosa individuazione dei soggetti titolari.

In realtà, è bene precisare come la caratteristica dell’indeterminatezza non sia un carattere necessariamente attribuibile a tutti i diritti umani “nuovi”. Essendo, concetti e definizioni, tendenzialmente stipulativi, ritengo che il teorico del diritto debba operare proprio nell’ottica chiarificatrice e definitoria. Non si tratta, in altri termini, di un difetto “genetico” dei nuovi diritti umani, ma di un problema legato alla più recente affermazione di queste nuove posizioni giuridiche, che può essere fisiologicamente superato attraverso un avanzamento degli studi sul tema.

Per quanto riguarda i diritti delle generazioni future, è utile precisare come questi non si pongano in una relazione di “novità” – rispetto ai diritti soggettivi – tanto per una questione di contenuto della posizione giuridica considerata. Piuttosto, è il soggetto a essere dotato di caratteristiche peculiari che impongono di considerare in maniera differente anche diritti, per così dire, “vecchi”, ovvero posizioni giuridiche sorrette da una solida tradizione teorico-giuridica.

La responsabilità intergenerazionale, infatti, sembra riguardare ambiti che sono già oggetto di attività normativa (basti pensare a settori

quali l'ambiente, l'economia, la cultura, etc.), da ricostruire e approfondire, però, in senso peculiare in relazione alla posterità dei soggetti destinatari.

2. I nuovi soggetti

Posta la bidimensionalità – oggettiva e soggettiva – dei “nuovi diritti umani”, è utile soffermarsi sulla proliferazione in senso soggettivo degli stessi. In particolare, l'affermazione dei nuovi soggetti è frutto del cosiddetto processo di “specificazione dei diritti”, su cui si tornerà nel corso del secondo capitolo (vedi *infra*, cap. II, 3).

Attraverso la specificazione, infatti, si prendono in considerazione le caratteristiche peculiari di soggetto-centro di interessi, che viene inserito in un quadro concreto, storicamente orientato. In questo modo, ad esempio, questi viene apprezzato nella sua dimensione di anziano, bambino, disabile e, perché no, anche di futuro.

Nell'ottica di ampliare gli spazi di tutela, la dimensione soggettivo-individuale diventa però troppo ristretta, imponendo di rivolgere lo sguardo a forme di titolarità *superindividuali*, che vanno oltre la tradizionale dicotomia fra persona fisica e persona giuridica. Riconoscendo, infatti, una dimensione legale a entità quali la natura, gli animali o le generazioni future, si dà infatti spazio a nuove forme di soggettività che vanno al di là della “semplice” umanità. Vanno in questo senso, quelle riflessioni teoriche che affermano il «declino della

categoria di soggetto»³, monisticamente inteso, in ragione dell'insorgenza di interessi corrispondenti a beni la cui presenza o assenza condizionano il benessere non di un individuo, ma di un gruppo⁴. E, non basta, in questo senso, neanche la presenza di un ente pubblico che curi gli interessi generali, poiché «lo schema bipolare Stato-individuo è diventato fragile [e] già da molto tempo sono entrati in scena i “gruppi”, “iniziative”, “comunità”, “rappresentanze” e “collettività” giuridiche di ogni tipo»⁵.

La titolarità superindividuale, dunque, risulta essenziale allo scopo di evitare che abbia luogo una «giustizia rattoppata»⁶ e che vengano esaudite le nuove, contemporanee, istanze di tutela.

È rilevante, rispetto alla questione in esame, la ricostruzione teorica offerta sul soggetto di diritto da Joahnnes Strangas. Il pensiero del filosofo tedesco, infatti, prende le mosse da una vasta e complessa critica all'impianto kantiano, che conduce alla ridefinizione del soggetto attraverso una marcata distinzione fra chi è *titolare dei diritti* e colui che, invece, deve farsi *carico dei doveri*.

Secondo Strangas, infatti, perché si possa essere soggetto passivo del diritto è necessario che si goda di una libertà *totale*; al contrario, unico presupposto per la titolarità della posizione attiva sarebbe anche il semplice e solo «germe di libertà»⁷. Sulla base di questo percorso argomentativo possono essere titolari del diritto anche i nascituri,

³ DENNINGER 1991, 70.

⁴ *Ibidem*, 71.

⁵ *Ibidem*, 59.

⁶ L'Autore parla di «*patch-work justice*».

⁷ STRANGAS 1991, 167-170.

concepiti e non, i bambini, gli animali, le persone giuridiche intese in senso tecnico, gli insiemi di persone, sia in senso collettivo che unitario.

Sulla scorta di quanto detto, si affermano dunque le posizioni giuridiche a titolarità *diffusa*, ovvero quelle la cui titolarità è attribuibile all'insieme, considerato unitariamente, di individui accomunati da alcune particolari caratteristiche, anche disomogenee⁸. Tratto distintivo della posizione giuridica diffusa è l'insuscettibilità di appropriazione individuale del bene che ne è oggetto: da qui l'esigenza di individuare un soggetto *altro* rispetto ai singoli componenti, indifferenziati, del gruppo di riferimento⁹.

3. Struttura del lavoro

Il lavoro è suddiviso in quattro capitoli.

⁸ A questo proposito preciso come, secondo una lettura differente, i diritti diffusi sarebbero "adespoti", ovvero privi di un soggetto titolare. ALPA 1993, 610; FERRARA 1993, 430.

⁹ Le posizioni giuridiche a titolarità diffusa sono irriducibilmente tali. Un interesse di questa specie, quindi, pertiene esclusivamente al soggetto-gruppo, non anche al singolo - in quanto tale - che ne è parte. Ciò perché oggetto di una posizione diffusa sono sempre beni a fruizione collettiva non frazionabile. Così DENTI 1983, 307. L'esempio classico, in questo senso, è l'interesse a vivere in un ambiente sano. Ciò perché si riconosce il discrimine fra il *diritto a vivere in un ambiente salubre*, che rappresenta una declinazione in senso ecologico del diritto alla salute, e l'interesse diffuso a che l'ambiente non sia inquinato: quest'ultimo è di esclusiva pertinenza dell'insieme unico dei soggetti che insistono nel luogo di riferimento. Diverso è il concetto di interessi "collettivi", i quali, invece, rappresentano la somma di interessi individuali omogenei, che possono trovare rappresentazione in un'entità astratta che riunisce i singoli, i quali - però - non perdono la titolarità individuale. TRAMONTANO 2006 27 s. Cfr. ALPA 2002, VII, BARBERIS 2006, 16. Quest'ultimo adotta una definizione generica di "diritto collettivo", per la quale con quest'espressione «s'intendono situazioni favorevoli attribuite a un soggetto collettivo».

Un ulteriore esempio è quello del diritto all'autodeterminazione dei popoli. In questo caso, il "popolo" è un'entità astratta, che ha diritto - a livello interno - di decidere la propria forma di governo, mentre - a livello esterno - di essere libero da ogni dominazione, specie coloniale.

Nel corso del primo cercherò di affrontare in maniera esauriente la questione di definizione, allo scopo di determinare preliminarmente cosa si intenda – in effetti – con “generazioni future”.

Nel secondo capitolo, invece, guarderò al problema della soggettività giuridica delle generazioni future, mostrando come – attraverso una definizione ampia – nell’ordinamento contemporaneo possano già rintracciarsi forme di titolarità orientate alla posterità.

Negli ultimi due capitoli, esaminerò il tema della negazione e giustificazione della responsabilità intergenerazionale. La scelta di anteporre gli argomenti negativi dei diritti dei futuri è dettata dalla volontà di risolvere, anzitutto, le principali questioni che ostano al riconoscimento dei doveri dei presenti verso i futuri, così da poter dedicare il quarto capitolo all’esame dei principali approcci giustificativi avendo già superato i principali nodi teorici che ostano all’affermazione della responsabilità intergenerazionale.

Capitolo I

Le “generazioni future”: un problema di definizione

1. Introduzione

Affrontando il tema dei diritti delle generazioni future si guarda, da un lato, alla loro giustificazione, ovvero alla individuazione di buone ragioni per le quali è auspicabile o addirittura necessario identificare, riconoscere e proteggere i diritti dei posteri, e, dall'altro, alla loro positivizzazione, ovvero a “se” e, se sì, a “come” il diritto risponda a tale processo giustificativo.

Posta la necessità teorica della giustificazione e presa in considerazione l'importanza pratica del processo di positivizzazione, è però opportuno determinare, in via preliminare, cosa si intenda con “generazioni future”.

A prima vista la nozione appare vaga e per questo doppiamente debole, essendo da un lato soggetta a un uso potenzialmente retorico e dall'altro poco utile in sede di elaborazione teorica o normativa. Tale debolezza è superabile solo attraverso un attento studio della nozione di “generazioni future”, orientato al superamento della vaghezza e all'individuazione di una definizione utilizzabile tanto nel dibattito teorico quanto in sede di positivizzazione.

Il crescente uso della locuzione “generazioni future” all'interno dei testi di legge, del resto, rende l'idea di come la dimensione applicativa della nozione conosca un graduale ma costante ampliamento, rendendo

ancora più cocente l'esigenza di uno studio definitorio. Moltissimi sarebbero gli esempi in questo senso, tanto fra le fonti sovranazionali quanto fra quelle interne; alcuni fra i più significativi sono sicuramente il Preambolo della Carta di Nizza¹⁰, dove la questione delle generazioni future è affrontato in maniera autonoma rispetto al tema dell'ambiente, e l'art. 3-quater, rubricato "Principio dello sviluppo sostenibile", del D.Lgs. 16 gennaio 2008, n. 4 (a cui ci si riferisce normalmente come "Codice dell'ambiente")¹¹.

In questo capitolo non mi occuperò invece della questione – che ha uno spazio non trascurabile all'interno del dibattito sulle generazioni future – se sia in effetti opportuno attribuire diritti a soggetti che ancora non esistono e che non si è certi che esisteranno¹².

A livello teorico, si individuano diverse possibili ricostruzioni della nozione di "generazioni future", profondamente diverse fra loro e che meritano di essere trattate separatamente¹³.

Il punto non è individuare necessariamente una "data" o un "momento" dal quale si possa parlare di generazioni future; il punto è

¹⁰ Citandolo: «[i]l godimento di questi diritti [tutti quelli riconosciuti dalla Carta] fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri come pure della comunità umana e delle generazioni future».

¹¹ Così recita il comma 1: «[o]gni attività umana giuridicamente rilevante ai sensi del presente codice deve conformarsi al principio dello sviluppo sostenibile, al fine di garantire che il soddisfacimento dei bisogni delle generazioni attuali non possa compromettere la qualità della vita e le possibilità delle generazioni future».

¹² Su questo profilo si tornerà nel corso del III e IV capitolo.

¹³ Sotto il profilo strettamente letterale, "generazione" è una sostantivazione del verbo "generare", dal latino "*genus*", che indica un'attività di produzione di un simile, che avviene naturalmente; "futuro", allo stesso modo, assume le fattezze di un sostantivo derivato dal participio passato del verbo "*fūo*", forma arcaica del verbo essere "*sum*", ovvero "che sarà, che è per essere". Con "generazioni future", quindi, almeno in senso letterale, si fa riferimento a quei soggetti che sono il risultato di una naturale attività generativa non ancora venuti ad esistenza (poiché "sarà", chiaramente, non può "essere"). Non si rinvengono, quindi, almeno a livello etimologico, particolari limitazioni né rispetto alle generazioni prossime ai loro procreatori né rispetto a quelle a questi infinitamente lontane.

determinare *prima* di qualsiasi sviluppo teorico quale definizione di generazioni future si preferisca e perché.

In questo senso, tre sono le ricostruzioni più interessanti:

- a- una, che chiamerei “remotista”, per la quale parlando di generazioni future si farebbe riferimento solo ed esclusivamente a discendenti a noi lontanissimi;
- b- un'altra, che definirei “prossimista”, per la quale sarebbe possibile parlare di generazioni future solo rispetto ai nostri discendenti più prossimi, escludendo quelli a noi remoti o, al massimo, considerando decrescente la responsabilità dei presenti verso i futuri;
- c- una terza, che può essere denominata “intederminista”, per la quale la definizione di “generazioni future” sarebbe lata, indeterminata e non richiederebbe forzosi limiti iniziali o finali.

Nel corso del primo capitolo, darò conto delle suddette ricostruzioni nell'ordine appena esposto, analizzando i limiti di ciascuna di esse, per poi individuare quale delle impostazioni considerate sia maggiormente fondata.

Anticipando le conclusioni, è l'impostazione “indeterminista” ad apparire in maggior misura feconda e capace di resistere agli argomenti contrari, attraverso il plausibile riferimento ai cosiddetti “bisogni immutabili” dell'umanità e apprezzando il dato naturalistico della posterità, per il quale è “futuro” tutto ciò non è ancora venuto a esistenza.

Infine, prima di cominciare con la disamina delle impostazioni e dei

relativi argomenti, è opportuno distinguere la vaghezza – intesa come problema – dall'impostazione "indeterminista". La prima è acuita dalla mancata attenzione alla questione di definizione mentre la seconda è frutto di una precisa scelta, sorretta da un iter logico-argomentativo che presuppone una nozione determinata di "generazioni future".

2. L'impostazione "remotista"

Nell'alveo dell'impostazione "remotista", l'argomento del "già protetto" è quello di maggiore interesse. Questo parte dall'assunto che le generazioni a noi prossime godano della stessa tutela offerta dal diritto contemporaneo alle generazioni presenti¹⁴; più nel dettaglio, l'argomento del "già protetto" evidenzia come:

- sia impossibile tracciare un solco fra presenti e prossimi futuri, poiché ascendenti e discendenti si confondono in un intreccio indistricabile di interessi comuni e aspettative convergenti;
- il diritto contemporaneo operi già a garanzia degli interessi dei nostri figli e, anzi, gli ordinamenti in sé siano posti per garantire la continuità della società. Questa impostazione condivide parte degli argomenti che guardano alle costituzioni come patti intergenerazionali¹⁵.

¹⁴ Così, ad esempio, STONE 1998, 68. Cfr. anche MENGA 2014, 717 s.

¹⁵ Per sostenere un'affermazione di questo tipo è necessario valicare i confini del costituzionalismo tradizionale, per il quale l'*affaire* intergenerazionale riguardava la giustificazione di eventuali limiti per le generazioni future nella modifica dei testi fondamentali ricevuti dalle precedenti, più che nella creazione di vincoli posti a tutela delle generazioni successive. Infatti, all'idea, tuttora forte, per la quale le

Dell'argomento in esame è inoltre possibile rilevare una versione "teleologicamente orientata", che prende in considerazione il fine ultimo del riconoscimento dei diritti come strumento utile per definire le generazioni future. In particolare, questa versione dell'argomento del "già protetto" aggiunge che:

- poiché l'obiettivo di una nuova posizione giuridica è quello di estendere l'oggetto della tutela e ricomprendere interessi che sono privi di protezione¹⁶, parlando di diritti delle generazioni future non si dovrebbe incorrere nell'errore di dare un nome diverso a qualcosa che già esiste.

Essendo i prossimi già protetti, sarebbe superfluo includerli nella definizione di generazioni future, nella misura in cui questa sarebbe funzionale al riconoscimento di nuove posizioni giuridiche e alla tutela di interessi che ancora non conoscono protezione.

In definitiva, seguendo l'impostazione "remotista", dei diritti delle generazioni future sarebbero titolari solo i remoti, in quanto - a differenza dei prossimi - non tutelati dagli ordinamenti contemporanei.

costituzioni siano «fatte per durare e ogni loro modifica corrisponde alla necessità di rimuovere difficoltà di funzionamento riscontrate nel sistema» (CARLASSARE 2012, 1), segue che queste facciano anche da limite al potere delle generazioni future. Nonostante l'attualità di queste posizioni, si assiste anche una virata "inclusiva" del costituzionalismo contemporaneo, che appare più aperto all'idea che i testi costituzionali assolvano anche un'altra funzione; sulla scorta del pensiero jonasiano - per il quale l'uomo ha la possibilità di incidere indelebilmente sulla natura - il futuro diventa anche una «dimensione da preservare» (BIFULCO 2008, 121).

¹⁶ PANNARALE 2002, 22 s.

3. Critiche all'impostazione "remotista"

Una prima obiezione riguarda la vaghezza dei criteri indicati dagli argomenti di cui *supra*, nella misura in cui questi non consentono di individuare in maniera esatta quando una generazione sarebbe abbastanza lontana da meritare protezione, essendo al di fuori dell'alone tutorio del diritto presente.

Rispetto all'argomento del "già protetto" in genere, parlare di confusione fra presenti e prossimi futuri e di convergenza di interessi non comporta che fra questi si instauri un rapporto di identità. Mi sembra contro-intuitivo escludere le generazioni prossime dal perimetro della definizione di "generazioni future" e, al contrario, ritengo più coerente, oltre che più semplice, marcare la differenza fra presenti e futuri attraverso il dato naturalistico dell'esistenza (su quest'aspetto, comunque, si ritornerà in séguito). Non ritengo vincente, infatti, l'affermazione secondo la quale il diritto contemporaneo proteggerebbe già le generazioni future più prossime, non essendoci argomenti capaci di escludere, ad esempio, che alcuni interessi dei prossimi abbiano bisogno d'una tutela nuova e diversa da quella già esistente per i presenti. Allo stesso tempo, inoltre, viene sottovalutata la possibilità che interessi dei viventi e interessi dei futuri più vicini si pongano in un rapporto di conflitto, piuttosto che di identità. Un esempio è quello del diritto a non ereditare un debito pubblico eccessivo: i padri, indebitandosi in maniera tale da rendere insostenibile tale debito già per i propri figli, non operano forse già contro gli interessi dei propri diretti

discendenti?¹⁷

La versione “teleologicamente orientata” dell’argomento del “già protetto”, in coerenza con quanto appena detto e in considerazione dello stesso fine ultimo del riconoscimento dei diritti su cui questo si fonda, potrebbe addirittura essere utilizzato *a contrario*, poiché – non coincidendo gli interessi di presenti e prossimi futuri – per proteggere i secondi diverrebbe necessario pensare a una tutela *ad hoc*.

4. L'impostazione “prossimista”

In merito all’impostazione “prossimista”, si rileva una maggiore varietà di posizioni, cui corrispondono argomenti differenti:

- a- quello del rapporto fra diritto e tempo;
- b- quello della rilevanza etica del tempo;
- c- quello della “concretezza”.

4.1. L'argomento del rapporto fra diritto e tempo

Sotto il profilo strettamente teorico è di grande interesse l’affermazione per la quale «il tempo viene preso in considerazione dal diritto (diviene, cioè, tempo giuridico) in sé e per sé, per la sola ragione che fatti, atti od attività trovano in esso la loro collocazione»¹⁸. Il tempo del diritto, in altri termini, è considerato un tempo “storico”, concreto e, in un certo

¹⁷ Vedi *infra*, cap. II, 5.

¹⁸ MARTINES 1978, 783 ss.

qual modo, attuale, in cui gli istituti giuridici tutti (non solo quelli strettamente connessi con il fattore temporale) risultano essere tali proprio perché legati a una precisa dimensione spazio-tempo.

Qualsiasi astrazione, quindi, sarebbe estranea al giuridico, proprio poiché il diritto sarebbe imprescindibilmente segnato dalla concretezza nello spazio e nel tempo. Rientrerebbe nell'ambito dell'astratto e intangibile qualsiasi cosa che «manchi [di] un aggancio reale al *presente*»¹⁹, ovvero che non appaia a questo collegato secondo un apprezzamento logico di stretta concatenazione.

Nell'ipotetica individuazione di limiti per la definizione di "generazioni future", si dovrebbero quindi escludere quei discendenti lontani o remoti, perché slegati da una catena percepibile, privi di un legame tangibile con il mondo attuale e, pertanto, irrilevanti per il diritto. Insomma, quello dell'argomento in parola è un diritto che guarda solo al tempo presente o al futuro prossimo, che non può che occuparsi delle generazioni presenti e, al massimo, di quelle prossime future.

4.2. L'argomento della rilevanza etica del tempo

L'argomento della rilevanza etica del tempo prende le mosse dalla considerazione che appare più semplice preoccuparsi delle generazioni a noi più prossime piuttosto che di quelle a noi più remote, poiché con queste è rintracciabile un legame più forte sotto il profilo etico-morale.

Dell'argomento etico esistono più varianti, fra le quali due mi

¹⁹ SPADARO 2008, 75.

sembrano particolarmente interessanti.

Nella prima si fa semplicemente leva sulla maggiore intensità di relazioni etiche fra i presenti e i prossimi futuri in virtù del rapporto di “parentela” in prossimità: questi, infatti, sono i nostri figli, i nostri nipoti e i nostri pronipoti. Tale rapporto comporterebbe un sentimento di umana solidarietà, che giustificherebbe comportamenti volti a tutelarne gli interessi. Ma quando si interrompe questa relazione, quando smette di “importarci” dei nostri discendenti – ovvero nel giro di qualche generazione – proprio perché si è perso ogni interesse e i futuri diventano per i presenti del tutto o quasi irrilevanti, diventa impossibile proteggerne gli interessi.

Nella seconda versione dell’argomento etico si va oltre l’elemento della semplice “parentela”, sostenendo che la rilevanza dei prossimi discenderebbe dalla capacità dei presenti di immaginarne quelli che saranno i desideri, le preferenze e i bisogni; in considerazione di ciò, chi vive sarebbe in grado individuare con discreta precisione quali interessi proteggere e, quindi, quali comportamenti assumere e quali evitare. Tale versione dell’argomento implica che per la generazione attuale sia giusto proteggere gli interessi delle generazioni future – anche attuando qualche sopportabile sacrificio – solo nella misura in cui sia almeno probabile che questa protezione non sia inutile o irrilevante per i propri discendenti²⁰. Si anche è parlato, in questo senso, di appartenenza alla stessa «comunità morale ideale»²¹: un gruppo di soggetti che condividano un’idea di benessere e in cui i rapporti fra membri siano improntati sulla

²⁰ Così PONTARA 1995, LECALDANO 1991.

²¹ GOLDING 1972, 75.

solidarietà reciproca. Tale comunanza sarebbe altamente probabile con le generazioni prossime, mentre sempre meno percepibile (e prevedibile) via via che ci si allontana dal presente²², fino a scomparire – secondo alcuni²³ – per gli esseri futuri a noi remoti.

4.3. L'argomento della concretezza

Tale argomento mette in discussione la concreta capacità dei viventi di incidere sul futuro remoto, non avendo questi la capacità di prevedere gli effetti a lunghissimo termine delle proprie azioni. Le nostre conoscenze scientifiche, infatti, sarebbero in grado di guardare solo a un futuro relativamente prossimo. Pertanto, se da un lato sarebbe facile prevedere quello che accadrà di qui a poco, guardando al futuro lontano ciò che oggi appare innocuo potrebbe, un domani, rivelarsi dannoso e, al

²² L'idea di un indebolimento del legame fra presenti e futuri con lo scorrere del tempo è presente anche in quelle teorie che parlano di "responsabilità decrescente". I presenti sarebbero meno responsabili verso i soggetti più remoti perché col passare del tempo verrebbe applicato un "tasso di sconto sociale", tale da rendere inversamente proporzionale la rilevanza etica di una generazione futura per una generazione attuale alla distanza temporale che intercorre fra queste (più la generazione futura è distante meno è eticamente rilevante per la presente). Tale versione dell'argomento "prossimista" etico non deve essere confuso con la tesi della "minor responsabilità", in virtù della quale è possibile individuare tre macro-categorie di obblighi, fra cui è possibile tracciare delle relazioni di priorità. I primi sono gli obblighi discendenti dalle azioni (ad es. sottoscrivere un contratto di vendita), i secondi gli obblighi che dipendono da una relazione fra l'obbligato e il beneficiario (ad es. parentela, cittadinanza, coniugio), i terzi – e ultimi assiologicamente – sono quelli che sorgono a prescindere da un'azione o da una relazione, i c.d. "obblighi verso gli estranei" (fra i quali sono ricomprese anche le generazioni future). Sulla scorta di questa scala, perché ci si possa occupare degli "estranei", devono prima assolversi gli obblighi di primo e di secondo tipo; ciò proprio perché si ritiene che i terzi "valgano" meno degli altri. Una versione più debole di questa teoria prevede la possibilità che gli obblighi verso gli estranei (in questo caso, futuri) possano, a determinate condizioni, essere preferiti agli altri e scalare l'ordine di cui si è detto prima. Cfr. PARFIT 1987,480-486.

²³ Secondo Golding, per esempio, un legame sarebbe concretamente percepibile solo per le generazioni che si collochino – al massimo – distanti due o tre generazioni (80-100 anni). GOLDING 1972.

contrario, quello che pare un danno irreparabile potrebbe, invece, trovare rimedio. Perché, quindi, lasciare che il presente e prossimo futuro siano condizionati da affermazioni che hanno più i toni della predizione oracolare che della previsione? Il futuro remoto sfugge a ogni potere contemporaneo, quindi sarebbe impossibile occuparsene in modo scientifico. In considerazione di ciò, anche il diritto dovrebbe guardare alle generazioni presenti e a quelle più prossime, lasciando all'irrilevanza i futuri remoti.

Con l'argomento della concretezza si assiste, quindi, a:

- una sovrapposizione fra interessi di presenti e prossimi futuri, che non sono considerati in alcun modo confliggenti;
- una netta separazione dei remoti dai presenti e prossimi futuri²⁴.

5. Critiche all'impostazione "prossimista"

Anche gli argomenti "prossimisti" – come quelli "remotisti", anche se in senso opposto – mancano di indicare in maniera precisa come distinguere coloro che sarebbero abbastanza vicini da meritare protezione da coloro che, invece, sarebbero troppo lontani per potersi vedere riconosciute delle posizioni giuridiche. In entrambi i casi, infatti, si crea un'ampia zona grigia – differentemente connotata a seconda dell'impostazione adottata – e si lasciano nel limbo la quasi totalità delle generazioni prossime o remote.

²⁴ GOSSERIES 2004, 84-90.

Ciò, ad ogni modo, diventa particolarmente evidente con l'adozione di una prospettiva "prossimista", poiché si fa ricorso all'idea della "percepibilità di un legame" o di una "possibilità di azione" senza indicare quando e in che modo queste vengano meno e, quindi, in che momento i presenti vengano liberati dal giogo della responsabilità intergenerazionale.

5.1. Sull'argomento del rapporto fra diritto e tempo

L'affermazione circa il rapporto fra tempo e diritto vista in precedenza appare criticabile sotto più profili:

- a- sostenere che il diritto operi esclusivamente ad un livello *concreto*, calato in maniera precisa nello spazio-tempo, significa confondere due piani che invece devono restare ben separati: quello astratto della *previsione* e quello reale della *applicazione*. Il diritto (inteso in senso oggettivo, come ordinamento) prevede la creazione di schemi astratti, disposti per operare in presenza di fatti per una infinita serie di volte, fino al mutamento degli stessi²⁵. Quando si verifica il fatto previsto, e solo in quel momento, si passa dalla previsione alla applicazione, dando così concretezza e attualità al diritto. Questa posizione, fra l'altro, trova conforto nelle linee argomentative del costituzionalismo, in particolare quello contemporaneo, poiché si guarda alle costituzioni come a "patti intergenerazionali", in cui «dall'attenzione al futuro delle

²⁵ Salvo, ovviamente, che l'istituto non sia concepito con un termine prestabilito.

costituzioni si passa progressivamente al “futuro” come dimensione da preservare»²⁶;

b- specificando la critica di sistema di cui si è detto prima, anche volendo ammettere che sia possibile distinguere fra un futuro prossimo rilevante per il diritto e un irrilevante futuro remoto, bisognerebbe anche indicare i criteri attraverso i quali distinguere queste macro-categorie. Sarebbe necessario, in altri termini, introdurre nel discorso sul rapporto fra tempo e diritto uno o più criteri capaci di indicare quando il futuro sarebbe abbastanza vicino da essere oggetto di attività normativa e quando, invece, il filo della concatenazione risulterebbe tanto distante da diventare impercettibile e, quindi, irrilevante per l'ordinamento.

5.2. Sull'argomento della rilevanza etica del tempo

L'argomento della rilevanza etica soffre di un limite difficilmente superabile, quello di tentare l'individuazione di un fondamento teorico attraverso una ricostruzione della morale collettiva, peraltro a partire da un assunto di natura individuale, secondo il quale per i presenti la distanza temporale è ragione di irrilevanza dei futuri remoti.

Inoltre, per quanto sia vero che si possa immaginare più agevolmente quali siano gli interessi cari ai più prossimi, questo non esclude che i bisogni (e quindi i desideri) dei futuri remoti siano del tutto paragonabili a quelli dei presenti. Lo schema della comunità morale

²⁶ BIFULCO 2008, 122.

ideale descrive una fattispecie teorica, che non tiene in debito conto le differenze già esistenti fra i presenti, i cui interessi spesso confliggenti e le opinioni divergenti rendono difficile un'affermazione unitaria delle preferenze. Insomma, i soggetti posti al di fuori della comunità morale ideale non mi sembrano necessariamente più distanti dai presenti di quanto già non siano i presenti stessi fra loro. Infine, un'ultima considerazione: il dibattito così orientato riporta sulla scena l'antico dualismo fra *interest theory* e *choice theory*. Non necessariamente, infatti, anche ammettendo una mancanza di scelta (anche solo ipotetica e futura) delle generazioni a venire sarebbe accettabile un atteggiamento di disinteresse verso di esse²⁷.

5.3. Sull'argomento della concretezza

Anche l'argomento della concretezza pecca di vaghezza, mancando di indicare i criteri attraverso i quali distinguere fino a quando il futuro sarebbe prossimo e controllabile e da quando remoto e incontrollabile. La mancanza di indicazioni in questo senso rende l'argomento non perseguibile in sede di definizione delle generazioni future.

La sovrapposizione fra presenti e prossimi futuri, inoltre, non convince. Come visto già in relazione agli argomenti precedenti (ivi ricompreso anche quello "remotista", nella misura in cui si fa ricorso all'idea del "già protetto") è ben possibile che presenti e prossimi futuri abbiano interessi contrapposti e che la tutela dei primi non corrisponda

²⁷ Vedi *infra*, Conclusioni, 3.

affatto alla protezione dei secondi. Ancora una volta si potrebbe guardare all'esempio del debito pubblico: il ricorso a tale strumento di sostentamento delle generazioni presenti, negli ultimi anni al centro del dibattito nazionale e internazionale. O ancora, la scelta di consumare – ipotesi meno teorica di quello che si possa pensare – tutti i combustibili fossili nel giro di qualche decennio: una politica di questo tipo ricadrebbe direttamente su generazioni che non potrebbero essere definite lontane.

6. L'impostazione "indeterminista"

L'impostazione "indeterminista" rifiuta di porre dei limiti iniziali o finali alla definizione di generazioni future.

Sotto il profilo giustificativo, per sorreggere le posizioni "indeterministe" si può far ricorso:

- a- all'argomento dei bisogni immutabili;
- b- all'argomento dell'irrilevanza etica del tempo.

6.1. L'argomento dei bisogni immutabili

Molto brevemente, poiché la sede non consente di approfondire ulteriormente il tema, i diritti sarebbero una traduzione giuridica dei bisogni dell'uomo meritevoli di tutela da parte dell'ordinamento²⁸, a

²⁸ Cfr. MARTINEZ DE PISÓN 1997, 147 e HELLER 1986.

prescindere dalla volontà (*choice* o *will*) del titolare.

Per distinguere quali bisogni debbano conoscere una protezione giuridica e quali no, se ne dovrebbe verificare la “essenzialità” e sarebbero “essenziali” quelle necessità la cui soddisfazione è imprescindibile per l’integrità di una persona²⁹; in altri termini, si tratta di quei bisogni che siano *condiciones sine quibus non* per la conduzione di un’esistenza degna.

Cercando di specificare i criteri attraverso cui distinguere i bisogni meritevoli dagli immeritevoli – oltre all’essenzialità nello stesso senso visto prima – si è fatto riferimento anche ad altri fattori: quello della oggettività, ovvero tangibilità esterna di un avvenuto o mancato soddisfacimento, quello della generalizzabilità, cioè riferibilità a tutti gli esseri umani, e infine quello dell’attualità, nel senso di riconducibilità a una dimensione spazio-temporale concreta. In altri termini, vengono considerati come meritevoli quei bisogni che siano in contemporanea essenziali, oggettivi, generalizzabili e attuali³⁰. Seguendo queste linee, sembrerebbe quasi aver individuato un nuovo argomento “prossimista” o, addirittura, aver posto le premesse per un’impostazione che neghi la responsabilità intergenerazionale.

In questo quadro, però, viene introdotto un nuovo elemento, quello della immutabilità di alcuni bisogni a prescindere dal dato storico. L’introduzione di questo elemento cambia il senso della nozione di “attualità” e alcune necessità – quelle di natura fisio-biologica, relative al patrimonio naturale del pianeta terra – sarebbero considerabili come

²⁹ Cfr. ZIMMERLING 1990, 47.

³⁰ MARTINEZ DE PISÓN 1997, 158.

sempre e comunque “attuali” nella realtà del genere umano. Tali bisogni, in altri termini, sarebbero “immanenti” agli esseri umani³¹.

Non sarebbe possibile, in considerazione di questo, limitare il discorso sulle generazioni future a quelle più remote o a quelle più prossime³², proprio perché l’immutabilità di certi bisogni imporrebbe non solo di attribuire loro diritti, ma anche di intendere la locuzione “generazioni future” nel senso più ampio possibile, ovvero senza confini iniziali o finali.

L’argomento dei bisogni immutabili, infine, è strettamente connesso con il tema della “giustizia globale”. Con riguardo alle generazioni future, però, il concetto stesso di “globalità” assume una connotazione temporale, oltreché spaziale. Nell’ottica del soddisfacimento dei bisogni immutabili dell’umanità e della garanzia di una vita degna, infatti, si è sottolineato come non si dovrebbe demandare alle generazioni future il saldo dei debiti delle generazioni passate; ciò perché un consumo sfrenato delle risorse metterebbe ingiustamente a repentaglio la capacità dei futuri di soddisfare i propri bisogni³³. Dicendo questo, si anche è proceduto all’individuazione di nuovi possibili limiti alla proprietà privata, allo scopo di salvaguardare gli interessi dei posteri e di

³¹ Rispetto all’argomento dei bisogni immutabili, sono evidenti i legami con la riflessione hartiana sul «contenuto minimo del diritto naturale» prende in considerazione la necessità costante degli esseri umani di soddisfare alcuni bisogni tramite lo sfruttamento delle (limitate) risorse naturali (HART 1961). Ne *“Il positivismo e la separazione fra diritto e morale”* Hart – a questo proposito – scrive: «tutta la nostra vita sociale, morale e giuridica, dipende dal fatto (di sua natura contingente), che sebbene i nostri corpi mutino di forma, di misura e sotto altri aspetti ancora nell’ordine fisico, essi tuttavia non mutano così radicalmente, o con così tanta fulminea rapidità e imprevedibilità, che non possiamo identificarci gli uni con gli altri, come gli stessi individui, che persistono quali sono almeno per un considerevole lasso di tempo» (HART 1964).

³² Cfr. WEISS 1989, 97.

³³ Cfr. BROCK 2009, 230.

affermare la responsabilità intergenerazionale³⁴. È stato anche sottolineato, però, come non tutte le spese siano uguali: i fondi ricerca scientifica, gli investimenti per lo sviluppo economico o l'indebitamento orientato a un più efficiente sfruttamento delle risorse naturali non possono, infatti, essere considerate alla stregua delle spese volte all'esclusivo sostentamento delle generazioni presenti³⁵.

6.2. *L'argomento dell'irrilevanza etica del tempo*

All'opposto dell'argomento della rilevanza etica del tempo, per il quale la distanza delle generazioni remote impedirebbe di tutelarne le prerogative, l'argomento della irrilevanza etica del tempo suggerisce che la responsabilità intergenerazionale non possa essere limitata dalla lontananza temporale fra viventi e futuri.

Quest'argomento ricorre soprattutto nelle teorie dei diritti delle generazioni future di matrice utilitarista (vedi *infra*, cap. IV, 5.). Se, infatti, l'obiettivo ultimo dell'umanità è massimizzare la «felicità [benessere] totale»³⁶, come sarebbe possibile limitare l'attenzione verso i più prossimi? Affermano illustri utilitaristi (come, ad esempio, Bentham e Sidgwick) che è del tutto irrilevante il momento in cui un uomo vive, «poiché un utilitarista deve prendere in considerazione gli interessi

³⁴ WOLF 1995, 791 e ss.

³⁵ BROCK 1998, 123. Su questo tema si ritornerà nel corso del secondo capitolo (vedi *infra*, cap. II, 9.).

³⁶ Con "totale", si badi bene, si fa riferimento al complesso di "felicità" (benessere) realizzato e ottenuto dall'umanità tutta nel corso della storia. Cfr. BENTHAM e BOWRING 1843, 17 s.

della posterità alla stregua dei suoi contemporanei»³⁷. Nell'alveo dell'utilitarismo contemporaneo, rilevanti sono le conclusioni di Tim Mulgan, che – in *“Future People”*³⁸ – esamina analiticamente la questione delle generazioni future, individuando tre “intuizioni decisive” riguardo ad esse: a) che sia sbagliato dare di proposito alla luce un bambino destinato alla sofferenza; b) che sia altrettanto sbagliato, per i presenti, far soffrire in maniera volontaria e gratuita le generazioni future; c) che la riproduzione sia una manifestazione di libertà, non esistendo un obbligo generale di riprodursi o non riprodursi³⁹. Nell'opera di Mulgan, inoltre, è rintracciabile un interessante distinguo rispetto alla questione definitoria: vengono infatti analizzate sia le cosiddette *“Narrow Person-Affecting Views”*⁴⁰, contraddistinte dal ritenere moralmente rilevanti solo i soggetti indentificati o identificabili, sia le *“Wide Person-Affecting Views”*, che rendono indipendente la rilevanza dei soggetti dalla loro identificazione o identificabilità, concedendo così spazio a una lettura “indeterminista” della nozione di “generazioni future”.

³⁷ SIDGWICK 1907, 414.

³⁸ MULGAN 2006, 6 e ss.

³⁹ Nel tentativo di individuare un approccio teorico in grado di essere coerente con le tre suddette intuizioni, Mulgan indica il *“Rule Consequentialism”* come impianto capace di soddisfare anzitutto le prime due. Se, infatti, lo scopo è quello di massimizzare le conseguenze positive del proprio agire, sarà sicuramente sensato ritenere deprecabile una riproduzione appositamente orientata alla sofferenza; sarà altrettanto sensato che si ritenga moralmente inaccettabile una sofferenza gratuita delle generazioni future; tuttavia – sulla mancanza di un obbligo positivo o negativo di riproduzione – l'approccio consequenzialista potrebbe conoscere un arresto. Ciò perché lo stesso Mulgan riconosce che se lo scopo è la massimizzazione delle conseguenze positive del proprio agire, ritenendo che sia positivo ottenere il massimo livello di benessere totale, questo risultato potrebbe ottenersi tramite un semplice aumento della popolazione totale esistente nella storia dell'umanità. Per questa ragione, in *“Future People”*, viene introdotta la *“Flexible Lexical Rule”*, secondo la quale la riproduzione è consigliata – ma non richiesta – solo nel momento i cui si abbia la certezza di garantire una vita (potenzialmente) degna di essere vissuta. MULGAN 2006, 186.

⁴⁰ Cfr. PARFIT 1987, 367.

Con l'idea di un tempo irrilevante eticamente concordano anche, fra gli altri, i sostenitori di una tesi contrattualista *à la Rawls*. Secondo questa tesi, i soggetti⁴¹ di una comunità ideale, coperti, nella loro posizione originaria, dal velo di ignoranza e interrogati circa il *quantum* di tutela da attribuire a ogni generazione, sceglierebbero di distribuire equamente tale *quantum*, non conoscendo la loro generazione di destinazione. Lo stesso Rawls, in realtà, adotta un approccio differente; una simile impostazione comporta una modifica sostanziale alla concezione di posizione originaria propria del filosofo inglese, che fa della contemporaneità dei soggetti posti nella posizione originaria una premessa necessaria e indefettibile⁴². Su questo, ad ogni modo, si tornerà diffusamente nel secondo Capitolo (vedi *infra*, cap. IV, 4.).

7. Critiche all'impostazione "indeterminista"

Nonostante ritenga che, fra le tre impostazioni esaminate, questa sia quella dotata di maggiore capacità esplicativa, è opportuno confrontarsi con le critiche che le sono state mosse.

7.1. Sull'argomento dei bisogni immutabili

Trattando l'argomento dei bisogni immutabili bisogna fare alcune precisazioni, poiché ci si muove all'interno del classico e già citato

⁴¹ Cfr. RICHARDS 1971, 81 ss. e 1983, 134 e PISANÒ 2012, 137.

⁴² Cfr. RAWLS 1971.

dualismo fra *will theory* e *interest theory*. Infatti – per accettare che ci siano dei bisogni immutabili che fondino i diritti umani – deve ancor prima ammettersi che attraverso i bisogni si giustifichi l'attribuzione o il riconoscimento di posizioni giuridiche soggettive. Un tema così ampio e importante, però, in questo caso rimane sullo sfondo, stabilendo convenzionalmente che si aderisca alla *interest theory*.

Detto questo, il problema diventa se si possa davvero utilmente parlare di bisogni "immutabili" e quindi far ricorso alla teoria dei bisogni nell'individuazione di una definizione "indeterminista" di generazioni future.

Rispetto alla teoria dei bisogni in generale, tre affermazioni appaiono particolarmente interessanti⁴³:

- a- che tali teorie travisino le relazioni fra bisogni e diritti, perché non considererebbero la possibilità che un bisogno non conosca traduzione giuridica, nonostante lo si ritenga meritevole di tutela e il soddisfacimento dello stesso rappresenti un valore mentre la mancata realizzazione un disvalore;
- b- che i criteri indicati per distinguere i bisogni meritevoli da quelli immeritevoli sarebbero in ogni caso insufficienti, poiché attraverso questi si giungerebbe più che altro al riconoscimento di quei diritti/bisogni strettamente legati all'esistenza biologica delle generazioni future. Il carattere dell'immanenza, infatti, avrebbe più a che fare con quei bisogni che guardano alla integrità *fisica* della persona. In questo modo si farebbe ricorso a un

⁴³ Cfr. RAZ 2007, 449 ss.

catalogo troppo ristretto di diritti umani, da cui anche la libertà – ad esempio – resterebbe esclusa.

c- che l'idea stessa di "immutabilità" di certi bisogni sia in realtà messa in crisi dallo sviluppo tecnologico contemporaneo che, stravolgendo il rapporto uomo-natura, potrebbe condurre a una diversa considerazione della stessa dimensione fisio-biologica dell'umanità, rendendo del tutto imprevedibili i bisogni dei futuri⁴⁴.

7.2. Sull'argomento dell'irrilevanza etica del tempo

Oltre a poter far ricorso all'argomento della rilevanza etica visto in precedenza è possibile avanzare alcune osservazioni in merito ai sub-argomenti visti prima.

Anzitutto, entrambi vengono indeboliti da obiezioni "storiche" che ne mettono in crisi l'impianto in sé, rendendo difficoltoso il ricorso tanto all'approccio utilitaristico quanto a quello contrattualistico nella risoluzione del problema di definizione.

Per quanto riguarda il primo, la difficoltà essenziale risiede nella considerazione per la quale il fine ultimo dell'umanità sarebbe il raggiungimento del massimo livello di felicità (*rectius*, di benessere). Così come visto già per altri argomenti, anche in questo caso si fa ricorso a complesse ricostruzioni di morale collettiva, individuando un fine che potrebbe essere del tutto difforme da quello realmente perseguito.

⁴⁴ Questa terza e ultima critica, come immaginabile, si connette direttamente con l'argomento della irrilevanza etica di impostazione "prossimista".

Sarebbe, infatti, ben possibile che una generazione soffra di una forma estrema di “egoismo” (uso questo termine in maniera impropria), avendo come massima aspirazione soddisfare sé stessa e i propri bisogni, con buona pace di ogni asserzione circa la irrilevanza etica del tempo e l’obiettivo umano della massimizzazione della felicità complessiva.

Per quanto riguarda il secondo, rimane forte l’obiezione – ormai classica – secondo la quale la posizione originaria non terrebbe in debito conto tutta una serie di variabili che riguardano gusti e preferenze umane⁴⁵. Non è detto, infatti, che un soggetto coperto dal velo di ignoranza preferisca una società in cui il benessere sia equamente distribuito; è sempre possibile che questi sia naturalmente incline al rischio e, nel gioco probabilistico, preferisca anche la sola possibilità di essere fra i pochi privilegiati piuttosto che vivere con certezza in una società di “uguali”. Allo stesso modo, trasponendo tali osservazioni sul piano dei diritti delle generazioni future, si potrebbe ipotizzare che i soggetti coperti dal velo di ignoranza preferiscano destinare a una sola generazione tutte o la maggior parte delle risorse e, al contempo, sperino di essere fra questi fortunati destinatari.

Infine, è stato osservato come la diacronia fra presenti e futuri renda inservibile l’approccio contrattualistico, sulla scorta del *Non-Identity Problem* parfitiano. Presupposto del contrattualismo, infatti, sarebbe la reciproca capacità di influenza fra i soggetti coinvolti nell’accordo; nel caso dei rapporti intergenerazionali, tale capacità esisterebbe fra presenti, ma non anche rispetto ai propri ascendenti e

⁴⁵ Cfr. DWORKIN 1973.

discendenti. Ciò determinerebbe una mancanza di reciprocità, facendo venir meno la condizione per la stipula del “contratto intergenerazionale”⁴⁶. Questo argomento, però, è confutabile attraverso due osservazioni, una di natura strettamente teorica e l’altra che prende in prestito nozioni di conio civilistico. Anzitutto, l’esigenza di reciprocità è legata a una concezione di contrattualismo che richiede un accordo fra “persone” in senso stretto, ovvero *identificate e particolari*, sulla scorta delle già citate “*Narrow Person-Affecting Views*”. È sufficiente dare spazio a una concezione che abbia a riferimento soggetti in senso più ampio, non necessariamente identificati e particolari, per superare l’ostacolo della reciprocità e rendere configurabile un “contratto intergenerazionale” funzionale al rispetto dei diritti delle generazioni future. A ciò si aggiunga che neanche nel diritto civile la sincronia dell’accordo è condizione fondamentale per il raggiungimento dello stesso: sono molte le fattispecie negoziali in cui è sufficiente l’assenso iniziale di una sola delle parti, a cui corrisponderà – in un futuro – il beneplacito dell’altra⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. MULGAN 2006, 24 e ss.

⁴⁷ Nel diritto civile italiano, è significativo il caso del contratto con obbligazioni a carico del solo proponente, di cui all’art. 1333 del c.c. Posto che in dottrina e giurisprudenza è ancora vivo il dibattito circa la natura dell’istituto, in bilico fra l’unilateralità e la bilateralità, l’esempio è particolarmente calzante: che le “obbligazioni” siano a carico dei soli presenti è un dato di fatto, poiché solo su questi grava il rispetto dei diritti dei posteri.

8. Un caso paradigmatico: ambiente, cambiamenti climatici e generazioni future

Si è soliti accostare il tema dei diritti delle generazioni future a quello della protezione dell'ambiente. Le ragioni di tale accostamento risiedono nell'evidente legame fra interessi dei futuri e uso sostenibile delle risorse naturali, poiché un consumo orientato al solo presente potrebbe mettere in discussione non solo la qualità (*rectius*, dignità⁴⁸) della vita e la capacità di sviluppo dei posteri, ma più in generale la loro stessa esistenza. In altri termini, la protezione dell'ambiente rappresenta un fattore cruciale per il discorso sulle generazioni future, costituendo il mantenimento delle condizioni per la vita il necessario presupposto per affrontare qualsiasi altra questione connessa con i diritti delle generazioni future.

Di questo mutato rapporto fra natura e genere umano ha dato primariamente conto Hans Jonas, laddove ha evidenziato il bisogno globale di una "nuova etica", costruita a partire dalla consapevolezza dell'umano potere di modificare irrimediabilmente, fino a determinarne la distruzione, l'ambiente naturale⁴⁹ (vedi *infra*, cap. IV, 6.).

Al di là del relevantissimo approccio jonasiano, su cui tornerò in séguito (vedi *infra*, cap. IV, 6.), intendo mostrare come la scelta di una fra le possibili impostazioni mostrate influisca tanto sulla ricostruzione

⁴⁸ Nel senso visto *supra*, cap. I, 6.1., dedicato allo studio dell'argomento dei bisogni immutabili.

⁴⁹ La ricostruzione jonasiana è in realtà contraddistinta da un approccio marcatamente deontico, guardando - più che ai diritti - ai doveri dei presenti verso le generazioni future.

giustificativa quanto sulla legislazione che consideri le “generazioni future” come elemento normativo. Preoccuparsi della protezione dell’ambiente per le generazioni future in genere, infatti, significa poco. È necessario specificare *quale* classe di posteri si intenda tutelare, perché già in sede giustificativa la strategia argomentativa non può che essere diversa a seconda dell’impostazione adottata.

Attraverso una lettura “remotista” le politiche di tutela ambientale sarebbero rivolte solo alle generazioni a noi remote, dovendoci quindi preoccupare solo di quelle azioni i cui effetti si manifestino solo nel lungo o lunghissimo raggio temporale. Al contrario, attraverso un’impostazione “prossimista” le cure di teorici e legislatori sarebbero rivolte solo ed esclusivamente alle generazioni prossime, essendo la posterità apprezzata e i futuri tutelati solo in caso stretta connessione con il presente e i presenti. Infine, gli argomenti “indeterministi” offrono uno spunto di natura diversa, poiché invitano le generazioni presenti a farsi carico di doveri i cui beneficiari sono parzialmente indeterminati, non essendo individuabile un termine finale della nozione di “generazioni future”.

È utile fare un esempio, per mostrare come l’adozione di un’impostazione conduca direttamente a una diversa definizione di generazioni future e, indirettamente, alla cura di differenti interessi. Infatti, non tutte le questioni legate alla protezione dell’ambiente influenzano allo stesso modo le generazioni del futuro; basti pensare ai cambiamenti climatici (con particolare riferimento alla questione dell’innalzamento delle temperature terrestri), da molti ricondotti alla

attività umana⁵⁰.

Nonostante di tale timore si abbia traccia già nel dibattito attuale, il problema dell'innalzamento delle temperature rimane comunque una questione relativamente lontana, considerata come effetto a medio o a lungo termine di un'attività continuata e insostenibile di sfruttamento delle risorse naturali. L'elemento della relativa lontananza diventa quindi centrale nel discorso sulle generazioni future, perché foriero di una diversa lettura del fenomeno, secondo l'impostazione adottata.

Un "remotista", infatti, non potrebbe che guardare al cambiamento climatico come ad un problema di importanza centrale ai fini della protezione dei discendenti più remoti; essendo presenti e futuri recenti non condizionati dall'innalzamento delle temperature, infatti, non si potrebbe certo dire che si rientri nell'alveo del "già protetto" del diritto contemporaneo. Un "prossimista", al contrario, mostrerebbe una certa indifferenza nei confronti del problema dell'innalzamento delle temperature, almeno rispetto alle generazioni future⁵¹. L'"indeterminista", infine, mosso da una visione omnicomprensiva, apprezzerà la portata potenzialmente lesiva dei cambiamenti climatici e si preoccuperà di questi in relazione alle generazioni future *in generale*,

⁵⁰ In questa sede non mi interessa vagliare la veridicità dell'affermazione secondo la quale le azioni delle generazioni presenti sarebbero in grado di determinare un innalzamento della temperatura terrestre; assumerò che ciò sia vero al solo scopo di procedere con le linee argomentative adottate.

⁵¹ Laddove si consideri l'ambiente naturale come meritevole di protezione in sé, si potrebbe guardare al cambiamento climatico come questione avente autonoma dignità rispetto alle generazioni future. Anche se in questo caso l'area di interesse è esclusivamente quella della tutela dei diritti dei posteri, è chiaro che anche questioni in questa sede tralasciate possano assumere un valore centrale e meritevoli di studio. Così la questione dei cambiamenti climatici di lungo termine diventa rilevante rispetto al tema dei diritti delle generazioni future solo nel caso in cui si adotti una prospettiva "remotista" o "indeterminista", proprio perché il "prossimista" non ritiene il tema centrale rispetto al tema dei diritti dei futuri.

poiché la misura della posterità non influisce sulla rilevanza dei discendenti e dei problemi che li riguardano.

9. Alcune considerazioni

In generale l'impostazione "indeterminista" ha dalla sua un dato essenzialmente naturalistico: futuro è tutto ciò che non esiste. Così, fanno parte della categoria "generazioni future" tutti coloro che *ancora* non esistono. Compresi anche il nascituro e il prossimo concepito, dei quali si parlerà diffusamente nel capitolo successivo (vedi *infra*, cap. II).

Nel discorso sulla responsabilità intergenerazionale, poi, si può consapevolmente tentare di creare dei sottogruppi nella macro-categoria dei "futuri", ma, per farlo, è necessario individuare dei criteri che riescano a determinare fino a quando o a partire da quando le generazioni a venire sarebbero meritevoli di tutela. In questo senso, né l'impostazione "remotista" né quella "prossimista" mi pare siano riuscite nell'intento, così come ho già avuto modo di evidenziare.

In particolare, all'interno dell'impostazione "indeterminista", la linea argomentativa tracciata dalla teoria dei bisogni, nonostante le critiche, rimane perseguibile.

In primo luogo, per quanto concerne la supposta travisata relazione fra bisogno e diritto, è condivisibile l'idea secondo la quale non ogni necessità debba conoscere traduzione giuridica; nonostante ciò, i criteri

suesposti⁵² riescono a tracciare in maniera piuttosto netta una linea di demarcazione fra bisogni meritevoli e immeritevoli di uno “sviluppo” in senso giuridico.

In secondo luogo, l’affermazione secondo la quale a una teoria dei diritti che accolga l’idea di bisogni immanenti⁵³ corrisponda una tutela troppo ridotta e angusta, poiché legata a quegli interessi connessi esclusivamente alla dimensione biologica della persona, merita di essere riconsiderata: parlando di diritti delle generazioni future non è detto che ciò sia un “male”. Non bisogna dimenticare, infatti, come queste siano sostanzialmente ignorate dal diritto, salvo qualche sempre meno rara eccezione. In materia di protezione dell’ambiente, ad esempio, sembra quasi si preferisca nobilitare un interesse superumano della natura in sé, piuttosto che riconoscere un valore peculiare a coloro che ci succederanno. In altri termini: l’argomento dei bisogni immutabili potrebbe rappresentare un punto di partenza nel riconoscimento della responsabilità intergenerazionale, poiché sulla scorta di questo i presenti dovrebbero quantomeno curarsi delle necessità “biologiche” delle generazioni future.

In terzo luogo, sull’idea che lo sviluppo della genetica sia in grado di stravolgere la natura umana fino a eliminarne ogni finora immutabile necessità, è opportuno osservare come non ci siano, allo stato, ricerche o avanzamenti scientifici che mettano in crisi l’assunto per il quale quantomeno i bisogni legati alla sfera fisio-biologica dell’umanità siano

⁵² Vedi *supra*, cap. I, 6.1.

⁵³ Di questo tema si tornerà a parlare nel corso del capitolo IV, laddove si farà riferimento al cosiddetto “sufficiantismo” (vedi *infra*, cap. IV, 5.1.). Cfr. DALY 1996; LATOUCHE 2007; MEYER, ROSER 2009.

ad essa immanenti.

Infine, un'ultima considerazione: nella definizione di "bisogno immutabile" proposta prima viene anzitutto inclusa qualsiasi necessità legata alla sopravvivenza fisica, alla dimensione biologica dell'uomo, perché connessa con il patrimonio naturale del pianeta. Tuttavia, ciò non comporta che vengano al contempo esclusi bisogni di diversa matrice. Affermare che esistano bisogni immutabili legati alla dimensione biologico-naturalistica della persona non impedisce di riconoscere l'esistenza di altri bisogni immanenti all'uomo, sia pure determinati convenzionalmente, e dunque di ammettere che la "natura" umana sia in altri termini comprensiva di necessità diverse e ulteriori oltre a quelle "fisiologiche".

Capitolo II

La soggettività giuridica delle generazioni future

1. Introduzione

Esaminata la questione di definizione, è interessante verificare se nati - concepiti e non - rientrino o meno nell'area semantica di "generazioni future". La questione è rilevante per due ragioni, una intrinseca e l'altra estrinseca alla definizione. La prima, com'è intuibile, rileva proprio per confermare l'operazione definitoria cui si è dato séguito nel corso del capitolo precedente; la seconda attiene invece a un'altra questione: quella del riconoscimento delle generazioni future come soggetti di diritto.

Se, infatti, si accetta l'iscrizione dei nati all'interno dell'area semantica in esame, allora sarà possibile affermare l'attualità della dimensione soggettivo-giuridica delle generazioni future.

Allo scopo di affrontare in maniera compiuta i temi e le questioni finora sollevate, nel corso del secondo capitolo prenderò prima in considerazione la posizione dei nati, concepiti e non, per poi guardare alla dimensione soggettiva delle generazioni future *ex se*.

Fatto questo, esaminerò alcune ipotesi di conflitto fra presenti e posteri, applicando i risultati dell'operazione definitoria condotta in questa prima parte del lavoro di tesi.

2. La posizione dei nascituri

Per comprendere se i nascituri rientrano o meno nel novero delle “generazioni future”, si potrebbe anzitutto fare ricorso al tritico teorico che vede avvicinarsi “remotisti”, “prossimisti” e “indeterministi”.

Nascituri e prossimi concepiti sarebbero esclusi nel caso in cui si adotti una posizione “remotista”, che includa nella definizione solo coloro che si trovano in una posizione di lontananza temporale; essendo questi già tutelati dall’ordinamento contemporaneo, non necessiterebbero di una ulteriore e diversa tutela che il paradigma dei diritti dei futuri aspira ad assegnare.

Adottando, al contrario, una prospettiva “prossimista”, nascituri e prossimi concepiti sarebbero sicuramente inclusi nella nozione di “generazioni future” e, anzi, costituirebbero l’esempio più rilevante di generazione futura a cui rivolgere le proprie cure. Del resto, i profili di conflitto fra interessi dei viventi e interessi dei posterì sono diversi ed estremamente rilevanti, basti pensare allo scontrarsi del “diritto” della madre a vivere e a quello del concepito a nascere (vedi *infra*, cap. II, 4.) o ancora l’opporli degli interessi economici delle generazioni fra loro in successione, laddove i “padri” decidano di indebitarsi per sostenere le proprie spese correnti (vedi *infra*, cap. II, 5.).

Infine, un’impostazione “indeterminista” non potrebbe che includere nascituri e prossimi concepiti, sulla scorta della nozione onnicomprensiva di “generazioni future” che la caratterizza, essendo il dato dell’inesistenza l’unico rilevante per determinare la posterità o l’attualità della persona.

Al di là dell'inclusione o dell'esclusione dei nascituri e prossimi concepiti all'interno della definizione, è certo che questi abbiano da un lato un'affinità fenomenica e dall'altro una diversa sostanza giuridica rispetto alle generazioni future. Ne condividono, infatti, il dato della posterità naturalistica, ma ciononostante si riconosce loro una certa dimensione giuridico-soggettiva (come si vedrà nel paragrafo immediatamente successivo). Inoltre, come è stato sottolineato, «il trattamento giuridico del nascituro permette di soffermarsi sulla tecnica e sul trattamento giuridico di un essere umano in situazione di non-reciprocità, alla stregua delle generazioni future»⁵⁴.

Per queste ragioni, anche se si seguissero le linee argomentative proprie dell'impostazione "remotista" e si escludessero concepiti e nascituri dalla nozione di "generazioni future", lo studio del loro status giuridico sarebbe comunque rilevante, poiché potrebbe costituire un modello di riferimento a cui guardare tanto in sede di elaborazione teorica che di produzione normativa.

Al contrario, se si optasse per un'impostazione "prossimista" o "indeterminista", lo studio della soggettività di nascituri e prossimi concepiti diventerebbe rilevante (com'è facile intuire) per il semplice fatto che questi, facendo parte della più o meno ampia categoria dei futuri, rappresenterebbero un primo e rilevante esempio di futuri che entrano, più o meno pacificamente, nel novero dei soggetti di diritto.

⁵⁴ Traduzione mia, in lingua originale: «*le traitement juridique de l'enfant à naître permet d'insister sur la technique et le traitement juridique d'un être humain en situation de non-réciprocité, à l'instar de générations futures*». GAILLARD 2011, 18. Sulla questione della mancanza di reciprocità come "problema" per le generazioni future si è già fatto cenno *supra* (cap. I, 7.2.), vi si ritornerà in séguito (vedi *infra*, cap. II, 3.), trattando la dimensione soggettiva delle generazioni future.

2.1. Soggettività e capacità giuridica del concepito

Plutarco, in *“Vite Parallele”*⁵⁵, racconta come Licurgo – legislatore quasi mitico e noto per il suo altissimo senso di giustizia – abbia lasciato il trono al nipote nonostante suo fratello maggiore Polidette, sovrano di Sparta e padre del nascituro, fosse morto prima che il figlio venisse al mondo. Il biografo greco narra che Licurgo, non appena saputo dello stato interessante della cognata, abbia immediatamente manifestato l'intenzione di riconoscere il diritto del nipote di succedere al trono del padre Polidette, perché gli «spettava»⁵⁶; e ciò nonostante il popolo spartano domandasse allo stesso di mantenere il potere, riconoscendogli quelle eccezionali qualità politiche e umane di cui narra Plutarco, benché la stessa cognata gli avesse proposto un procurato aborto, quindi la eliminazione della progenie del fratello, e un nuovo sposalizio fra loro.

Al di là dell'indiscutibile interesse storiografico dello scritto plutarchiano, nelle sue maglie emerge un'idea del concepito che va al di là del semplice oggetto del diritto; il figlio di Polidette, già nel grembo materno, è considerato un soggetto a tutti gli effetti, essendogli addirittura riconosciuto il diritto a essere re. E sorprende anche come il dato della soggettività giuridica, in questo caso, appaia quasi scontato, necessario e indefettibile.

⁵⁵ PLUTARCO I-II sec. d.C., vol. 6. L'edizione consultata è a cura di MERIANI A. e GIATTANASIO ANDRIA R. (eds.), edita da UTET, Torino, 1998.

⁵⁶ *Ibidem*, 31.

Ad ogni modo, nonostante la vetustà delle “*Vite*” e dei concetti che custodiscono, il dibattito giuridico contemporaneo è ben lungi dall’aver accolto la soggettività del concepito come “dato” e risulta ancora annosa la questione dello stato giuridico dello stesso, accompagnata da un vivissimo dibattito, almeno nel panorama giuridico italiano. In maniera schematica, volendo esaminare la questione solo in funzione dello studio della dimensione soggettiva delle generazioni future, è possibile rinvenire due posizioni opposte, che agli antipodi negano o affermano la soggettività dei concepiti, mentre nel “mezzo” si collocano ricostruzioni intermedie di grande interesse teorico-giuridico, che tendono a negare o ad affermare meno nettamente la dimensione soggettiva del concepito⁵⁷.

Nel novero di coloro che negano la soggettività del concepito rientra anzitutto quella dottrina che ricostruisce in termini di identità il rapporto fra capacità e soggettività giuridica⁵⁸. Tale prospettiva viene adottata seguendo gli argomenti della cosiddetta teoria “organica”⁵⁹, per la quale – in ossequio al principio di uguaglianza ex art. 3 della Costituzione – un soggetto per essere tale deve essere potenzialmente destinatario di tutte le norme dell’ordinamento giuridico. Tali norme, peraltro, sarebbero sempre norme di condotta, il cui rispetto può demandarsi soltanto alla persona fisica. A sostegno di questa lettura, si adduce anche la lettera dell’art. 1 del Codice Civile, che sancisce *expressis verbis* che l’acquisto della capacità giuridica si abbia con la nascita e per

⁵⁷ Il quadro tassonomico di séguito descritto non vanta nessuna pretesa di completezza. In questa sede, mi interessa trattare la questione della capacità/soggettività/personalità di concepiti e nascituri solo in maniera incidentale, funzionalmente alla questione delle generazioni future.

⁵⁸ GAZZONI 2013, 121. Cfr. anche GAZZONI 2006.

⁵⁹ FALZEA 1939.

il quale «i diritti che si riconoscono a favore del nascituro sono subordinati a[...] [tale] evento»⁶⁰. Nonostante l'assenza di soggettività, questa tradizionale ricostruzione considererebbe comunque possibile l'attribuzione di diritti patrimoniali al concepito, diritti la cui insorgenza sarebbe sospensivamente condizionata fino alla nascita⁶¹. Il fatto che gli effetti di tale conferimento retroagiscano, scavalcando il momento della nascita per collocarsi all'atto attributivo, sarebbe solo frutto di una finzione giuridica, utile a evitare inutili doppi passaggi di sfera giuridica in sfera giuridica e al raggiungimento dell'effetto desiderato dal dante causa: l'attribuzione di un diritto patrimoniale a un soggetto esistente ma non attualmente capace. Diverso però, ed è questo il dato che sorprende in questa ricostruzione fin qui teoricamente impeccabile, è il caso dei diritti personali, in particolare del diritto alla vita. Questa posizione sarebbe riconosciuta in senso attuale al concepito, nonostante la sua inconsistenza soggettiva, costituendo l'aborto un'eccezione (ma non un diritto, almeno secondo questa lettura) di cui si ha traccia solo in presenza delle condizioni richieste dalla legge⁶². Su quest'aspetto, in maniera più dettagliata, si tornerà in séguito (vedi *infra*, cap. II, 4.). Ad ogni modo, l'interesse di questa ricostruzione risiede nel fatto che sembri quasi ammettere la possibilità di riconoscere dei diritti

⁶⁰ Art. 1, comma 2 c.c.

⁶¹ Cfr. CARNELUTTI 1954, RESCIGNO 1995.

⁶² GAZZONI 2013, 123. Sebbene l'idea di una "deumanizzazione" e l'assenza di un titolare siano respinte da coloro che negano la soggettività/capacità del concepito, con il riconoscimento del di questi diritto alla vita ci si troverebbe di fronte proprio a una posizione giuridica adespota. L'autore, quindi, entra in contraddizione giacché nega la soggettività giuridica del concepito, critica la costruzione di diritti adespoti, ciononostante attribuisce a esso proprio il diritto alla vita.

“adespoti”⁶³, “deumanizzati”⁶⁴, il cui titolare non esiste ancora come soggetto nel mondo del diritto.

In una posizione intermedia, invece, si collocano coloro i quali – pur mantenendo l’unità concettuale fra capacità e soggettività giuridica – tendono a una lettura costituzionalmente orientata dell’art. 1 del c.c., distinguendo fra la capacità giuridica *patrimoniale* dalla capacità giuridica *personale*. La prima si acquisterebbe, così come da lettera della legge, solo con l’evento nascita, perché non vi sarebbe un interesse di fondamentale protezione alla luce della Carta Costituzionale in grado di consentire una lettura evolutiva del disposto codicistico. Al contrario, la capacità personale sarebbe pienamente acquisibile già con l’evento del concepimento, in considerazione dei princìpi introdotti nell’ordinamento dalla Costituzione, che apprezzano il valore della vita e la tutelano fin dallo stadio embrionale⁶⁵.

Infine, coloro che ritengono di riconoscere la soggettività del concepito anche in mancanza dell’evento naturalistico della nascita, tendono a ritenere che il dato letterale dell’articolo 1 non sia, in realtà, in grado di fermare né il processo di “personalizzazione” dell’ordinamento né tantomeno l’afferinarsi di nuove forme di tutela in cui la soggettività prescinde dalla capacità, quantomeno da quella codicistica. A conferma di questa lettura, sembra essere intervenuta la legge n. 40 del 2004, “Norme in materia di procreazione medicalmente assistita”, laddove all’art. 1 dispone che

⁶³ Tale terminologia è presente e accolta anche in BIONDI 1961, in relazione al tema delle donazioni.

⁶⁴ PISANÒ 2012.

⁶⁵ BALLARINI 2009, 19.

«[a]l fine di favorire la soluzione dei problemi riproduttivi derivanti dalla sterilità o dalla infertilità umana è consentito il ricorso alla procreazione medicalmente assistita, alle condizioni e secondo le modalità previste dalla presente legge, che assicura i diritti di tutti i soggetti coinvolti, compreso il concepito».

Si è così sostenuto che i concepiti, fin dalla fecondazione, siano dotati di una soggettività giuridica piena⁶⁶, non essendo rilevante la specie (patrimoniale o personale) di posizione riconosciuta. Tale soggettività sarebbe, secondo alcuni⁶⁷, risolutivamente condizionata all'evento della mancata nascita, il cui avveramento eliminerebbe retroattivamente la sfera giuridica del concepito.

Secondo altri⁶⁸ (si tratta, in realtà, di una posizione risalente e in una certa misura abbandonata dagli stessi autori) il riconoscimento della soggettività giuridica del concepito altro non sarebbe che la manifestazione dell'esigenza del diritto di seguire in parallelo il corso biologico della vita umana, perché

«il concepito, che per le scienze biologiche è un individuo che si va sviluppando come uomo, può configurarsi, anche per il diritto, come un'entità autonoma che si va formando come persona, ossia, secondo un'autorevole definizione, come “un centro autonomo di rapporti giuridici, in previsione ed attesa della persona”»⁶⁹.

⁶⁶ Cfr. anche COVIELLO 1960 e L. CARIOTA FERRARA 1961.

⁶⁷ BIANCA 2002, 221 e ss.

⁶⁸ BIGLIAZZI CERI, BRECCIA, BUSNELLI, NATOLI 1986, 94.

⁶⁹ *Ibidem*.

In questo dibattito si sono inseriti anche i giudici della Corte di Cassazione, che hanno rappresentato un interessante distinguo⁷⁰. Per la Suprema Corte, nonostante l'art. 1 c.c. subordini l'acquisto della capacità giuridica all'evento della nascita, non risulta possibile attribuire una posizione giuridica senza che si individui un soggetto titolare. La premessa concettuale da cui prende le mosse la Corte di Cassazione appare legata all'idea per la quale il diritto sia in grado di dare rilievo anche a realtà diverse dall'uomo, riconoscendole come soggetti⁷¹, prima che come persone fisiche.

Così - essendo un dato di fatto che il concepito sia, quantomeno, titolare di interessi giuridicamente rilevanti - vengono esplicitamente enucleati due concetti: da un lato la capacità giuridica, intesa come attitudine dei nati alla titolarità di diritti e doveri, e dall'altro la soggettività, che si scorge ogniqualvolta l'ordinamento consideri soggetto e non oggetto una componente della realtà, naturalistica o concettuale. In questo modo, a prescindere dal fatto che tale soggetto esista in natura o sia semplicemente frutto di una ricostruzione ideale, diviene possibile riconoscerne gli interessi. I giudici della Corte di Cassazione fondano tale bipartizione concettuale su due considerazioni:

⁷⁰ Così Cass. 11 maggio 2009 n. 10741.

⁷¹ Cfr. OPPO 2007, 358. A questo proposito sono estremamente interessanti le riflessioni di BUSNELLI 2007, laddove sottolinea che i «diritti fondamentali di cui un essere umano - l'individuo concepito, appunto - venga riconosciuto alla stregua di principi fondamentali previamente individuati e univocamente interpretati». Ciò allo scopo di sottolineare come la tutela del concepito non si esaurisca nel riconoscimento di un valore oggettivo al concepito, ma guardando allo stesso come a un soggetto umano, seppur futuro. In questo saggio si fa cenno all'idea di una «soggettività per specificazione», ovvero per far fronte a particolari esigenze umane, che possono essere anticipatamente attuali, nel senso che possono antecedere all'esistenza fisica dei loro titolari.

da un lato, l'oramai consolidato pluralismo delle fonti del diritto, la cui rigida gerarchia è corrosa – dall'esterno – dalle pressanti istanze del diritto internazionale e europeo e – dall'interno – dal crescente peso della funzione normativa delle pronunce giurisprudenziali; dall'altro, l'orientamento fortemente personalistico che ha assunto l'ordinamento già a partire dalla adozione della Costituzione. A questo proposito, è interessante notare come l'apprezzamento della pluralità delle fonti rimandi all'idea di ordinamento "poroso", "interlegale"⁷², incapace di essere letto con occhi nazionalistici e facilmente penetrabile da fonti esterne⁷³.

Sulla seconda considerazione, invece, si segnala una certa prossimità con quelle ricostruzioni teoriche che guardano alla soggettività giuridica del concepito, in generale, come a una affermazione del principio personalistico su quello patrimonialistico all'interno dell'ordinamento⁷⁴. In altri termini, l'esigenza sarebbe quella di mettere al centro del diritto civile non più il patrimonio della persona, ma le "persona" in sé, adottando una lettura costituzionalmente orientata del Codice Civile. Forti, del resto, come evidenziato a ragione dai giudici della Suprema Corte, non sono soltanto le spinte

⁷² DE SOUSA SANTOS 1995, 437. Cfr. anche FACCHI 2005.

⁷³ Con "interlegalità", in particolare, si indica una reciproca dipendenza fra sistemi giuridici nei quali insiste la soggettività. In altri termini, non è possibile – in un'ottica interlegalista – pensare agli ordinamenti come a dei compartimenti stagni, che convivono e si rapportano solo ed esclusivamente attraverso meccanismi di raccordo che non interferiscono, in ogni caso, sullo stato di autonomia sistemica dell'ordinamento stesso. L'affermazione di interlegalità degli ordinamenti assume rilevanza nello studio della soggettività individuale, perché ne influenza profondamente la portata; affermare uno stato di stretta dipendenza reciproca fra i sistemi giuridici, infatti, ha come conseguenza diretta l'ammissione di uno stato di altrettanto stretta relazione fra le sfere di titolarità attribuite all'individuo attraverso il riconoscimento della soggettività che, appunto, rappresenta la traduzione della persona fisica nel mondo del diritto.

⁷⁴ PERLINGIERI 1983, 1 e ss.

costituzionali – il cui articolo 2 esprime e sancisce la centralità dell'individuo – ma anche quelle internazionali⁷⁵, che costituiscono fonti integrative del diritto interno, attraverso le disposizioni degli art. 10 e 117 della Carta Fondamentale. Il riconoscimento dei diritti dei non nati non sarebbe quindi solo funzionale al più razionale passaggio dei diritti di sfera giuridica in sfera giuridica, ma, semmai, avrebbe lo scopo di tutelare la dimensione personale anche solo potenziale. E non si tratterebbe né di una *fictio iuris* né di una fattispecie a formazione progressiva, essendo una concezione che utilizzi la prima solo utile alla migliore circolazione dei diritti e una lettura che adotti la seconda, invece, tenuta a confrontarsi con il terreno scivoloso dei diritti senza soggetti.

La soggettività giuridica, in definitiva, mostrerebbe il sorpasso della persona sul patrimonio; questa conterrebbe in sé la dimensione solo personale dell'individuo, lasciando quella patrimoniale alla capacità giuridica e all'evento della nascita. L'affermazione di prevalenza della sfera personalistica, ha indotto alcuni autori a sostenere una più moderata diacronia fra diritti personali e diritti patrimoniali, essendo i primi semplicemente legati al momento del concepimento, *ab origine* perfetti, mentre i secondi dipendenti dall'evento della nascita e, fino a questa, sottoposti a condizione risolutiva⁷⁶.

⁷⁵ I riferimenti in questo senso sono molti. Si pensi anzitutto alla "Convenzione sui diritti del fanciullo", stipulata a New York il 20 novembre 1989 e ratificata in Italia con l. n. 176 del 1991, che «assicura protezione sia prima che dopo la nascita» (art. 6). Ma anche all'art. 18 della Convenzione del Consiglio d'Europa sui diritti umani e la biomedicina, a cui ci si riferisce normalmente come "Convenzione di Oviedo", siglata proprio nella città asturiana il 4 aprile del 1997 e ratificata con l. n. 145 del 2001, con cui gli Stati firmatari si sono impegnati a non effettuare esperimenti scientifici su embrioni umani.

⁷⁶ Cfr. QUATTROCCHI (msn).

2.2. Soggettività e capacità del nascituro non concepito

Il caso del nascituro potrebbe apparire ancora più complesso. Se al concepito, infatti, si guarda come a un essere umano “in formazione”, prossimo alla nascita e – secondo una certa regolarità empirica – che probabilmente soddisferà presto le condizioni richieste dall’art. 1 c.c. per il riconoscimento della capacità giuridica, tutto ciò non è vero per il *concepturus*. Questo, infatti, è solo un individuo in potenza, legato a doppio filo all’elemento della posterità, essendo “concepito” solo idealmente ed essendo la fecondazione non solo non avvenuta, ma anche incerta.

Nonostante queste considerazioni, è interessante notare come l’art. 643 del Codice Civile riconosca ai nascituri non concepiti una speciale attitudine, di stampo patrimoniale, che si manifesta nel caso in cui il testatore abbia l’intenzione di istituire erede la prole futura di un individuo già in vita. Rispetto a questo meccanismo, la dottrina più tradizionalista ha teso ad applicare, un’altra volta, lo schema della *fictio*⁷⁷ di cui si è detto prima, ovvero quella tesa ad eliminare inutili doppi passaggi nel trasferimento di diritti di sfera giuridica in sfera giuridica; ciò peraltro non già nell’interesse (secondario) del soggetto destinatario del bene trasferito *iure successionis*, ma in quello (primario) del testatore. In altri termini, l’attribuzione di suddetta attitudine costituirebbe un epifenomeno della libertà di testare propria dei soggetti

⁷⁷ Cfr. BALLARINI 2007, 10.

non incapaci e solo mediatamente una forma di tutela del nascituro non concepito, peraltro inteso come valore-oggetto e non come soggetto in senso proprio.

Tuttavia, adottando la prospettiva vista prima che ha come premessa la distinzione della dimensione *materiale* da quella *soggettiva*, i risultati ricostruttivi sarebbero profondamente diversi. Una volta riconosciuto al legislatore il potere di dare vita a entità meramente ideali⁷⁸, anche a un soggetto il cui stato personale sia ancora del tutto incerto può essere riconosciuta una dimensione prettamente soggettiva (anche se non personale).

In altri termini, l'attribuzione della soggettività, almeno secondo l'ipotesi ricostruttiva in esame e coerentemente con quanto già detto in materia di concepiti, è possibile perché questa non è legata all'elemento naturalistico dell'esistenza, ma richiede soltanto che l'ordinamento consideri come soggetto e non come oggetto di diritto un elemento del mondo ideale o naturale⁷⁹.

⁷⁸ Del resto, il riconoscimento della soggettività ai nascituri non concepiti, forse, non sarebbe troppo distante dallo stato di fatto che contraddistingue gli enti non riconosciuti, in cui l'elemento la mancanza della personalità – pur sempre subordinata a un complesso iter che vede coinvolta l'Autorità Pubblica – non impedisce la formazione di una sfera giuridica dell'ente. Particolarmente significativo, in questo senso, è il caso delle c.d. "fondazioni di fatto". Cfr. GALGANO 1969, 370 ss.; DE GIORGI, PONZANELLI G., ZOPPINI A., 2001; CALAVAGLIO 2016.

⁷⁹ Questa lettura che polarizza l'interesse del testatore a scapito dell'erede non concepito sarebbe da escludere se si adottasse una prospettiva in grado di valorizzare l'autonomia della soggettività dalla personalità. Rispetto a questo, peraltro, si aggiunge che la lettera dell'art. 643 c.c. non fa riferimento a una "capacità di testare a favore di", ma ad una chiamata a succedere che riguarda il *concepturus* e che gli riconosce, ben prima della nascita, una soggettività in relazione ai beni che gli sono destinati. Il fatto che questo non esista, in particolare, importa che l'ordinamento appronti degli strumenti utili a una tutela di interessi che, viceversa, rimarrebbero indifesi. Ma la titolarità di questi beni sarà comunque propria del non concepito, non già dei soggetti che la legge prevede come rappresentanti.

3. Le generazioni future come soggetti?

Se la soggettività giuridica del concepito è tendenzialmente accolta, seppur con qualche autorevole eccezione⁸⁰, quella dei nascituri fortemente discussa, la dimensione soggettiva delle generazioni future “altre” è una questione tutto sommato nuova e che richiede autonomo approfondimento. Anche in questo caso può servire da spunto quanto sostenuto da autorevole dottrina⁸¹ circa la elaborazione di un concetto di “soggetto” che prescindendo dall’elemento corporeo della persona, alla stregua di quanto visto già per concepiti e nascituri, essendo l’ordinamento libero di dare vita a entità prive di quel sostrato materiale a cui invece rimanda proprio il concetto di persona fisica⁸².

A questo proposito, come ho già anticipato del corso dell’Introduzione, si è parlato di una soggettività che si forma «per specificazione»⁸³. Nel processo di affermazione dei diritti umani – in cui si assiste prima alla positivizzazione dei diritti, poi alla generalizzazione

⁸⁰ GAZZONI 2013.

⁸¹ OPPO 2007, 358.

⁸² Il primo e più risalente esempio sarebbe quello delle persone giuridiche, tema che richiederebbe uno studio autonomo. In questa sede scelgo di non trattare il tema in maniera diretta, ma di limitarmi a riferimenti funzionali alla questione delle generazioni future. Infatti, per quanto sia vero che persone giuridiche e generazioni future siano accomunate dalla non identificabilità con una persona fisica, le differenze concettuali rimangono comunque significative e rendono impossibile un discorso unitario o una assimilazione generica. Basti pensare al fatto che le persone giuridiche rappresentino comunque una manifestazione della libertà dei singoli individui che le costituiscono, servendo gli scopi (solidaristici o egoistici che siano) che questi si propongono di perseguire.

⁸³ BUSNELLI 2007, 424. L’Autore non fa riferimento alle generazioni future “in generale” all’interno della sua opera. Fa infatti ricorso alla locuzione all’interno di un saggio dedicato allo studio della soggettività del concepito.

e infine alla loro internazionalizzazione⁸⁴ – è solo attraverso il fenomeno della specificazione⁸⁵, quarto e ultimo (finora) stadio dell’affermazione dei diritti umani, che si ha una riconsiderazione della sfera giuridica soggettiva a partire dai bisogni del titolare della stessa. In altri termini, con il fenomeno della specificazione il patrimonio giuridico viene costruito a partire dal soggetto e dalle sue esigenze di tutela⁸⁶, mettendone così in luce le peculiarità e riservandogli uno speciale trattamento, relazionato allo scopo tutorio che si vuole perseguire. Ciò può avvenire o attraverso la giustificazione e il riconoscimento di nuove posizioni giuridiche soggettive – e in questo caso si parlerà di specificazione “oggettiva” – oppure attraverso lo studio e l’identificazione di nuovi soggetti, in presenza dei quali il fenomeno della specificazione viene detta “soggettiva”.

⁸⁴ Cfr. BOBBIO 1990, 62 ss. e PECES-BARBA 1995, 180 ss. Del fenomeno si ha traccia, così come evidenziato da Bobbio, solo dopo l’approvazione della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo, poiché – a livello internazionale prima che interno – si sentiva sì l’esigenza di approntare adeguati strumenti di garanzia, ma si riteneva anche che la Carta del ’48 necessitasse, appunto, di specificazione. Motore del processo di specificazione è, quindi, l’esigenza di una giustizia che non sia solo effettiva, ma anche pensata in funzione delle reali esigenze soggettive dei titolari dei diritti. Peces-Barba, invece, mette in luce come attraverso la specificazione rappresenti «una rottura con il modello razionale e astratto» e si approssimi al «modello pragmatico inglese, in quanto sembra completare l’idea dei destinatari generici, uomini e cittadini, con quella delle persone concrete, come le donne, i bambini, gli amministrati, i consumatori, gli utenti dei servizi pubblici, etc.» (traduzione mia).

⁸⁵ Ci si potrebbe anche chiedere in cosa stia la novità della fase di specificazione rispetto alle altre considerate nel processo di affermazione dei diritti umani. In questo senso, è stato sostenuto che il fenomeno della specificazione dei diritti differisce dagli altri – cronologicamente e logicamente precedenti – perché: «1) [...] non ha finalità politiche e non presuppone una visione conflittuale dei rapporti sociali; 2) non si pone necessariamente in antitesi alla generalizzazione dei diritti. La specificazione bobbiana, insomma, è nuova perché non è *ad excludendum*». PISANÒ 2011, 164 s.

⁸⁶ Nell’alveo del fenomeno della “specificazione” si è anche inserito il riconoscimento della soggettività a concepiti (specie allo stadio embrionale) e nati. In particolare, si è guardato al bilanciamento fra interessi materni e filiali. Cfr. MORI 1991.

L'affermazione della soggettività delle generazioni future si iscrive all'interno della seconda forma di specificazione, quella soggettiva, con la quale si riconosce l'esigenza di tutelare gli esseri umani del futuro, per proteggerne gli interessi (attuali) minacciati dal genere umano del presente⁸⁷.

Rispetto a questa, è di grande interesse il quadro tracciato da Peces-Barba, per il quale tale fenomeno può dipendere:

- a- «[d]a una condizione sociale o culturale di persone che si trovano in una situazione di inferiorità nelle relazioni sociali e che necessitano di una protezione speciale, una garanzia o un sostegno per superare la discriminazione, lo squilibrio di poteri, la disuguaglianza [...].
- b- Da una condizione fisica di persone che – per una qualche ragione – si trovano in una situazione di inferiorità nelle relazioni sociali. Da ciò discende l'obbligo di una protezione speciale, non dipendente tanto dal valore della uguaglianza, quanto dalla solidarietà o fraternità [...].
- c- [dalla posizione] che ricoprono delle persone in determinate relazioni sociali. Ci si riferisce a generici "uomini" o "cittadini" quando si trovano in una circostanza concreta, sono diritti dell'uomo "collocato", quando l'altro soggetto della relazione gode di una posizione dominante, egemonica o di superiorità, che esige uno sforzo riequilibrativo a favore del soggetto debole, attraverso una protezione rinforzata»⁸⁸.

⁸⁷ Per un esame critico del fenomeno dei nuovi soggetti vedi *infra*, Conclusioni, 3.

⁸⁸ Traduzione mia, il testo originale recita così: «a- [d]e una condición social o cultural de personas que se encuentran en situación de inferioridad en las relaciones sociales y que necesitan una protección especial, una garantía o una promoción para superar la discriminación, el desequilibrio e la desigualdad [...].

Le generazioni future, come nuovo soggetto, nascono dalla situazione descritta dal punto “b”. Il fatto che esse non abbiano ancora acquisito una dimensione fisica, infatti, le rende deboli nella relazione coi presenti, poiché la loro futura esistenza materiale è condizionata – tanto rispetto al “se” quanto rispetto al “come” – dall’agire di questi, dotati della possibilità di condizionare la realtà e lederne gli interessi dei futuri senza che questi abbiano alcuna capacità di difesa. Da ciò nasce l’esigenza di riconoscere alle generazioni future una dimensione soggettiva, che faccia da contrappeso alla posterità fisica, a causa della quale i futuri rischiano di vedere compromessi i propri interessi già prima della nascita⁸⁹.

Rispetto al risultato del processo di specificazione, sia essa soggettiva od oggettiva, come anticipato nel corso dell’Introduzione, è ad ogni modo certo che questo consista nella creazione di una nuova categoria di diritti, appunto “i nuovi diritti umani”, a cui ci si riferisce anche come diritti di “quarta generazione”⁹⁰.

b- *De una condición física de personas que por alguna razón se encuentran en una situación de inferioridad en las relaciones sociales. Obligan a una protección especial, pero no vinculada al valor de la igualdad, sino al de la solidaridad o fraternidad [...].*

c- [dalla posizione] *que ocupan las personas en unas determinadas relaciones sociales. Se refieren a los genéricos “hombres” o “ciudadanos” cuando se encuentran en una circunstancia concreta, son derechos del hombre “situado” cuando la otra parte de la relación tiene un papel preponderante, hegemónico o de superioridad, que exige equilibrar a sus correlativo por medio de una protección reforzada».* PECES-BARBA 1995, 181 s.

⁸⁹ A questa affermazione, solitamente, si muovono tre ordini di obiezioni: a- che con “generazioni future” si faccia riferimento a soggetti non esistenti; b- che in considerazione del fatto che questi non possano neanche essere identificati identificabili, non sia possibile danneggiarli; c- che anche se si ammettesse che le prime due obiezioni siano superabili, rimarrebbe comunque aperta la questione dell’azionabilità di questi diritti. Cfr. GOSSERIES 2008

⁹⁰ BOBBIO 1991, XV.

3.1. Il dibattito colombiano sulla soggettività delle generazioni future

Un caso unico nel panorama internazionale è sicuramente rappresentato dal pioneristico dibattito colombiano intorno alla soggettività giuridiche delle generazioni future. L'art. 3, rubricato "*Del Concepto de Desarrollo Sostenible*" della legge colombiana n. 99 del 1993, dedicata al «Medio ambiente», dispone (o forse semplicemente spiega) che con sviluppo sostenibile si intende quello che non esaurisca le risorse naturali, non deteriori l'ambiente naturale e «rispetti il diritto delle generazioni future a utilizzarlo per soddisfare le proprie necessità⁹¹».

Ciò ha indotto alcuni autori⁹² a domandarsi se già non si potesse riconoscere, nell'ordinamento giuridico colombiano, una soggettività piena alle generazioni future. È stata così rilevata una incongruenza di fondo, risultato della somma delle normative di riferimento, che all'interno del codice⁹³ sembrano subordinare la soggettività giuridica

⁹¹ La traduzione di questo breve passo è mia. Qui il testo, completo e originale: «[s]e entiende por desarrollo sostenible el que conduzca al crecimiento económico, a la elevación de la calidad de la vida y al bienestar social, sin agotar la base de recursos naturales renovables en que se sustenta, ni deteriorar el medio ambiente o el derecho de las generaciones futuras a utilizarlo para la satisfacción de sus propias necesidades».

Disponibile in: <http://www.oas.org/dsd/EnvironmentLaw/Serviciosambientales/Colombia/Ley99de1993demedioambienteColombia.pdf> (consultato il 6 novembre 2015).

⁹² Cfr. LOPEZ-QUIROZ 2014.

⁹³ Nel caso colombiano, l'ordinamento civile richiede che si nasca vivi perché venga riconosciuta soggettività giuridica della persona, mentre la questione di concepiti e nascituri in una zona grigia al centro di un vivo dibattito. Più nel dettaglio, il codice civile colombiano, all'art. 90, richiede che perché si "esista legalmente" debba aversi un distaccamento da vivi dall'utero materno; al contempo, i nati senza vita vengono considerati come privi di soggettività. Anche lo stato dei concepiti sembra risolto

della persona all'evento nascita, per poi accogliere un senso ampio di "genere umano" e, nella menzionata, legge addirittura parlare di "diritto delle generazioni future".

Partendo dall'equivalenza fra persona e soggetto, in virtù della quale l'essere persona reca con sé necessariamente il possedere una soggettività, si è quindi cercato di superare le attuali ristrettezze normative attraverso una formulazione ampia del concetto di "persona". Così, si è detto che all'interno di tale nozione rientrano tutti coloro che appartengano alla specie umana, siano essi passati, presenti o futuri⁹⁴.

Nonostante l'ampiezza attribuita alla nozione di "persona" adottata, però, è stato rilevato che le generazioni future non siano, allo stato, dotate di una soggettività giuridica in senso proprio. Perché si abbia questo risultato, infatti, si dovrebbero superare le antinomie presenti ed espresse (come quella esposta fra codice civile colombiano e "*Ley del medio ambiente*") e riformulare le disposizioni⁹⁵ che fanno dell'evento nascita la condizione ineliminabile per il riconoscimento della soggettività giuridica.

codicisticamente nel senso che la soggettività non venga riconosciuta se non con la nascita e che le acquisizioni anteriori a questo evento siano attribuite retroattivamente attraverso una finzione giuridica. Anche in questo caso, però, si parla del diritto alla vita del concepito *ante* nascita. Proprio a partire da quest'ultima considerazione si è fatto vivo il dibattito in materia, ma di questo non è possibile rendere conto in questa sede e pertanto si rimanda a LOPEZ-QUIROZ 2014. A questo proposito, cfr. VALENCIA ZEA, ORTIZ MONSALVE 2008.

⁹⁴ LOPEZ-QUIROZ 2014, 260. Questa formulazione è il risultato di un'interpretazione dell'Autore degli artt. 73 e 74 del codice civile colombiano.

⁹⁵ L'Autore suggerisce di sostituire l'art. 90 con il seguente: «*[l]a personalidad jurídica se adquiere al nacer vivo y estar completamente separado del vientre materno, igualmente se reconoce personalidad jurídica a las generaciones futuras, entendidad estas como la continuación de la especie humana del futuro*». *Ibidem*, 274.

In mancanza di un intervento riformatore, perché si possa riempire di significato normativo l'espressione contenuta nell'art. 3 della legge 99, si dovrebbe ampliare ulteriormente il concetto di generazioni future, ricomprendendo in queste anche i bambini e i giovani già nati, in quanto "persone" che subiscono e subiranno le scelte della comunità politica attualmente dotata del potere decisionale⁹⁶, senza poter prendere parte al momento deliberativo.

4. Un primo esempio di conflitto fra generazioni presenti e generazioni future: interruzione volontaria della gravidanza e diritto alla vita

Come anticipato (vedi *supra*, cap. I, 1.1.), l'attribuzione della soggettività giuridica ai concepiti e nascituri reca con sé alcune questioni, legate soprattutto al bilanciamento fra diritti contrapposti, come ad esempio, quello della madre ad abortire (se davvero di diritto si può parlare) e quello del concepito a nascere e vivere. Ciò diventa rilevante, rispetto al tema oggetto della tesi, nel momento in cui – come si è scelto di fare in questa sede – all'interno della nozione di "generazioni future" vengano ricompresi tanto i concepiti quanto i nascituri non concepiti. Anche in questo caso, lo studio della normativa italiana può fornire qualche spunto interessante.

⁹⁶ *Ibidem*, 272. Di quest'avviso, peraltro, anche BIRNBACHER 2008.

4.1. *La legislazione italiana in materia di interruzione volontaria della gravidanza*

La legge 194 del 1978, “Norme per la tutela sociale della maternità e sull’interruzione volontaria della gravidanza”, ha creato un regime peculiare per le madri abortenti, rendendo dubbio il riconoscimento stesso di un diritto a interrompere la gravidanza in senso proprio. Il dibattito si articola, essenzialmente, in due diverse posizioni: chi nega che esista un diritto ad abortire, ammettendo l’aborto come terapia applicabile solo in presenza delle condizioni richieste della legge e a tutela della salute della donna, e chi lo riconosce *sic et simpliciter*.

Prima di esaminarle, è utile fare un breve cenno alle disposizioni di maggiore interesse, contenute negli articoli 4, 5 e 7 della legge in questione. Se per praticare l’aborto entro i primi novanta giorni è sufficiente che sussista un

«serio pericolo per la sua salute fisica o psichica, in relazione o al suo stato di salute, o alle sue condizioni economiche, o sociali o familiari, o alle circostanze in cui è avvenuto il concepimento, o a previsioni di anomalie o malformazioni del concepito»,

oltre questo termine la questione diventa più complessa. L’art. 6, infatti, richiede che si presenti non più un «serio» ma un «grave pericolo per la vita» oppure accertati «processi patologici, tra cui quelli relativi a rilevanti anomalie o malformazioni del nascituro, che determinino un grave pericolo per la salute fisica o psichica» della donna. All’art. 7,

infine, si precisa come superati i primi novanta giorni di gravidanza e rilevata la capacità di vita autonoma del feto, si possa procedere all'aborto solo nel caso in cui il parto o la gestazione comportino «un grave pericolo per la vita della donna».

Rispetto all'impianto normativo appena abbozzato, nel descrivere la prima delle posizioni a cui si è fatto cenno, molto interessanti sono le osservazioni di Francesco Gazzoni, laddove, nel suo "*Istituzioni di diritto privato*", afferma che:

«[l]’aborto è, di per sé, sempre vietato e fonte di responsabilità, tant’è che la donna può praticarlo solo provando la scriminante dello stato di necessità, assimilabile a quella di cui all’art. 54 c.p., costituita dal serio pericolo per la propria salute, scriminante, peraltro, che oramai è presunta *iuris et de iure* per il solo fatto di invocarla».

E ancora: «non c’è dunque diritto ad abortire, ma diritto a scegliere se abortire, a tutela del proprio diritto alla salute»⁹⁷.

La ricostruzione del noto civilista, quindi, presuppone l’inesistenza di un diritto ad abortire e parte dal generale divieto d’interruzione della gravidanza. Il ricorso allo “stato di necessità” come causa di esclusione della punibilità, inoltre, rende l’idea di come per Gazzoni la regola sia il dovere di portare a termine la gravidanza, nel rispetto del diritto alla vita del nascituro. L’eccezione, così come avviene per lo stato di necessità disciplinato all’art. 54 del codice penale, può aversi solo in

⁹⁷ Cfr. GAZZONI 2013, 125.

relazione al pericolo (terminologia peraltro comune alla legge 194 del 1978 e al Codice Penale) di un danno prima serio e poi grave alla salute della donna. L'aborto, quindi, non sarebbe altro che una manifestazione del diritto alla salute riconosciuto dall'art. 32 della Costituzione, ma non un diritto autonomo, in sé considerato.

Sulla scorta di quanto sostenuto in dottrina, sono altrettanto interessanti alcune posizioni della giurisprudenza di merito, che – pur utilizzando una terminologia parzialmente diversa – giunge a risultati simili. Infatti, nel negare l'esistenza di un diritto ad abortire eugenicamente, ovvero allo scopo di sopprimere il feto malformato, il giudice ha affermato un "diritto" all'aborto terapeutico, cioè diretto a tutelare la salute della donna. Nella sentenza si legge che

«deve ritenersi giuridicamente infondata l'affermazione dell'esistenza di un "diritto" della donna di abortire i figli malati in quanto tale, e ancor più l'affermazione di un tale diritto come preesistente alla gravidanza. Il "diritto" all'aborto esiste nei termini in cui la legge lo prevede e lo disciplina. E la legge 194/1978 lo prevede e lo disciplina incontrovertibilmente come un diritto che sorge solo dopo l'instaurarsi della gravidanza e con riferimento non già alle condizioni di salute del nascituro ma a quelle della madre»⁹⁸.

Comune, dunque, è l'idea di un legame inscindibile fra la difesa salute della donna e l'aborto, riconoscendo comunque al "presto-nato" una dignità e un patrimonio giuridico soggettivo tutt'altro che secondario.

⁹⁸ *Tribunale di Catania* 2004. Ordinanza del 4 maggio 2004 n. 375, 11.

Seguendo le linee argomentative di questa prima ricostruzione, in altri termini, il nascituro sarebbe dotato di un vero e proprio diritto a nascere e vivere, che non potrebbe che pertenerne a una sfera giuridica soggettiva riconosciuta a prescindere dall'attualità dell'esistenza del soggetto.

A sostegno della tesi appena esposta, inoltre, si potrebbe anche rilevare come nell'ordinamento penale italiano vi siano norme, ancora una volta racchiuse nella L. 140 del 1978, che sembrerebbero tutelare direttamente il diritto alla vita del nascituro e non già il solo diritto alla salute della madre. Faccio anzitutto riferimento a quanto contenuto dalla disposizione dell'art. 19⁹⁹, che si preoccupa di sanzionare «chiunque», ivi ricompresa la gestante (seppur in maniera ben più lieve), esegua o ricorra all'aborto al di fuori dei casi disciplinati e/o non seguendo le procedure previste dalla legge. Giova ricordare come la stessa legge sulla interruzione volontaria della gravidanza abbia espressamente abolito il vecchio Titolo denominato "Delitti contro l'integrità della stirpe"; ciò mette definitivamente in chiaro come il bene giuridico difeso dall'art. 19 sia il diritto alla vita del concepito estraneo – se non contrapposto – alla sfera giuridica della gestante.

Per quanto riguarda invece la seconda posizione, allo scopo di giustificare l'esistenza di un diritto ad abortire, si è fatto ricorso ad un approccio sostanzialistico, che guarda all'affermarsi di una presunzione

⁹⁹ «Chiunque cagiona l'interruzione volontaria della gravidanza senza l'osservanza delle modalità indicate negli articoli 5 o 8, è punito con la reclusione sino a tre anni. *La donna è punita con la multa fino a lire centomila.*

Se l'interruzione volontaria della gravidanza avviene senza l'accertamento medico dei casi previsti dalle lettere a) e b) dell'articolo 6 o comunque senza l'osservanza delle modalità previste dell'articolo 7, chi la cagione è punito con la reclusione da uno a quattro anni. *La donna è punita con la reclusione sino a sei mesi [...]*» I corsivi sono miei.

iuris et de iure del “serio pericolo per la salute della donna” in luogo della semplice manifestazione della volontà della stessa di abortire. Con salute, come sancisce espressamente la stessa L. 140 del 1978, non deve intendersi soltanto quella fisica ma anche quella psichica; nel caso in cui la madre ritenesse che non solo la *gravidanza* o il *parto* o la semplice *maternità* possano per questa costituire un pericolo, considerata anche la dimensione socio-economica della donna, è sufficiente una manifestazione di risoluta volontà all’interruzione della gravidanza perché questa abbia luogo. La struttura sanitaria, del resto, altro non potrebbe fare se non limitarsi a un tentativo di dissuasione, così come descritto dall’art. 5 della legge.

Ciò almeno nel primo trimestre di gravidanza, in cui, quindi l’aborto sarebbe del tutto libero e costituirebbe un vero e proprio diritto, anche se altro non sarebbe che una manifestazione del ben più pacifico diritto alla salute.

4.2. *Il rapporto “Tarabella”*

Il 9 giugno 2015 il Parlamento Europeo ha approvato la risoluzione n. 218¹⁰⁰, dal titolo “La strategia dell’UE per la parità tra donne e uomini dopo il 2015”, a cui ci si riferisce normalmente come “Rapporto Tarabella”, dal nome del relatore che ne ha curato l’iter già in sede di

¹⁰⁰ Disponibile in: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+TA+P8-TA-2015-0218+0+DOC+PDF+V0//IT> (consultato il 23 ottobre 2015).

commissione¹⁰¹. Non si tratta di un documento specificamente rivolto alla questione dell'aborto, ma contiene alcuni riferimenti utili al tema, che consentono di intendere quale sia la via intrapresa dalle istituzioni europee sul tema del diritto a interrompere la gravidanza.

Sono anzitutto rilevanti i punti 52 e 53 del Rapporto, laddove il Parlamento Europeo

«chiede alla Commissione di sostenere gli Stati membri nel garantire servizi di qualità elevata, geograficamente ben ripartiti e agilmente accessibili nei settori della *salute sessuale e riproduttiva e dei relativi diritti, dell'interruzione di gravidanza* e della contraccezione sicure e legali, nonché dell'assistenza sanitaria in generale» (i corsivi sono miei)

ed

«esorta la Commissione europea a inserire la salute sessuale e riproduttiva e i relativi diritti nella sua prossima strategia sanitaria dell'UE, al fine di garantire l'uguaglianza di genere e integrare le politiche nazionali in materia di salute sessuale e riproduttiva e relativi diritti».

Infine, al punto 67, i deputati europei sottolineano

«che l'accesso universale alla salute, in particolare alla salute sessuale e riproduttiva e ai diritti associati, è un *diritto umano fondamentale* e pone

¹⁰¹ In particolare, la commissione di riferimento è quella "per i diritti della donna e l'uguaglianza di genere".

in evidenza il diritto di accesso su base volontaria ai servizi di *pianificazione familiare*, tra cui *l'assistenza all'aborto sicuro e legale*» (i corsivi sono miei).

Leggendo il testo della Risoluzione si evince come questa sia da un lato ispirata al raggiungimento del massimo livello di tutela della salute della donna e dall'altro tenda all'affermazione di una più compiuta uguaglianza fra i generi. Il testo, però, ha le sue particolarità: anzitutto ci si riferisce non alla *salute* in genere, ma alla *salute sessuale e riproduttiva*, facendo per di più espresso riferimento all'aborto come strumento per la tutela della stessa.

Inoltre, il punto 67 sottolinea come il diritto alla salute implichi un diritto all'accesso ai servizi «di pianificazione familiare», ricompresi anche quelli funzionali all'interruzione della gravidanza. In altri termini, allo scopo di tutelare l'equilibrio psicofisico della donna, il Parlamento Europeo invita la Commissione a riconoscere il diritto delle donne di autodeterminarsi anche rispetto alla riproduzione e ad accedere, quindi, all'aborto volontario in funzione di ciò.

4.3. I termini del conflitto: madri versus figli

Il tema del rapporto fra diritto del concepito a venire alla vita e il diritto della madre di abortire, specie se si adotta una prospettiva che riconosce al primo soggettività, rischia di condurre a facili posizioni antiabortiste. In questa sede tratterò in maniera molto breve di alcune possibili ipotesi di formule risolutive del conflitto, l'una affermativa e l'altra negativa del

diritto alla vita del concepito.

Finché il diritto alla nascita del concepito viene relegato alla dimensione di bene-oggetto¹⁰² di tutela da parte di un ordinamento, infatti, è di immediata evidenza come non si ponga nei termini del “conflitto fra diritti” un eventuale contrasto fra l’interesse della donna ad autodeterminarsi¹⁰³ e quello della collettività a che i suoi componenti si riproducano: in una prospettiva marcatamente individualistica, che contraddistingue in maniera piuttosto netta la cultura giuridica occidentale, il diritto della donna l’avrebbe facilmente vinta.

Viceversa, ipotizzando che il concepito rappresenti un soggetto, prescindendo da quella – seppur accreditata - concezione¹⁰⁴ che vedrebbe nella autonomia la pre-condizione per il riconoscimento della

¹⁰² A questo proposito, per un esame del dibattito circa la natura oggettiva o soggettiva di concepiti e nascituri vedi *supra*, cap. I, 1. Interessante, a questo proposito, è la posizione della Corte Costituzionale Portoghese, che – con la sentenza del 29 marzo 1985, n. 85 – ha affermato come al concepito spetti una tutela di tipo oggettivo, poiché «la vita prenatale partecipa della protezione che la Costituzione accorda alla vita umana in quanto *valore costituzionalmente obiettivo*».

¹⁰³ Su questo punto, è interessante è la posizione di ROBERTSON 1986, 16, laddove questi afferma che: «di decidere se avere o meno dei figli e di controllare l’uso della propria capacità riproduttiva», alla quale dovrebbe essere concessa «una priorità presuntiva in tutti i conflitti, con l’onere degli oppositori di ogni particolare tecnica di dimostrare che gli effetti dannosi della sua adozione giustificano la limitazione della scelta procreativa». Nello stesso senso: «[l]e componenti della libertà procreativa includono alcune scelte chiave. Siamo infatti in grado di scegliere se e quando riprodurci, con chi riprodurci e attraverso quali metodi farlo. Siamo in grado di scegliere se e quando procreare controllando la riproduzione attraverso metodi contraccettivi efficaci. Possiamo scegliere quanti figli avere e con chi averli e pianificare così la nostra vita familiare. Ognuna di queste capacità è espressione del valore che viene attribuito all’autonomia individuale nelle scelte procreative, la quale affonda le sue radici sociali nelle lotte per l’auto- determinazione della donna, nella diffusione di tecniche contraccettive efficaci, nella libertà di decidere riguardo l’interruzione della gravidanza e l’accesso alle tecniche di fecondazione medicalmente assistita». COSTA 2005, 16 s. Cfr. anche CHARLESWORTH 1993.

¹⁰⁴ A questo proposito, si è parlato di un «super-principio bioetico di “autonomia”, che identifica le persone “in senso stretto” con gli individui in grado di essere autonomi, *self-legislating*». BUSNELLI 2004, 540; Cfr. WELLMAN 1997. In senso opposto, come già visto nel corso dell’Introduzione, cfr. STRANGAS 1991, 167 s. Per questi è sufficiente che il soggetto titolare della posizione attiva goda del «germe della libertà», inteso come capacità anche solo potenziale di godere del diritto *ex se*. Il titolare del dovere, invece, dovrà avere piena autonomia.

dimensione soggettiva e della personalità giuridica, il conflitto si delinea più chiaramente.

Non intendo dare luogo a un'equazione per la quale di fronte alla soggettività del concepito debba automaticamente venir meno il diritto della donna di autodeterminarsi in senso procreativo. Semmai, intendo evidenziare come (banalmente) il riconoscimento della soggettività comporti l'aumento delle aree di conflitto fra diritti appartenenti a soggetti che maturano opposti interessi.

Anzitutto, è necessario domandarsi se il riconoscimento della soggettività dal nascituro implichi il conferimento allo stesso di un diritto alla vita e se, in seconda istanza, tale diritto vada bilanciato con l'autodeterminazione materna senza prendere in considerazione altri fattori (ad esempio, quella della posterità).

Per quanto riguarda la prima questione, è interessante fare breve riferimento a quella ricostruzione teorica che, nell'affrontarla, parte dall'unicità del concetto di "essere umano".

Accolto il concepito nel novero dei soggetti-persone fisiche, infatti, secondo questa impostazione, deve indefettibilmente riconoscersi allo stesso un diritto alla vita in senso proprio. Ciò perché non è possibile scindere la dimensione personale-soggetta dell'individuo dal riconoscimento, allo stesso, del diritto alla vita. Tale diritto, infatti, è attribuito in ogni caso alla "persona umana" e, sempre nel solco di tale argomento, collocato in cima alla scala delle posizioni giuridiche soggettive; ciò comporta che questo possa essere bilanciato solo con un diritto di pari grado (appunto, solo un altro diritto alla vita).

Per quanto attiene, invece, alla questione bilanciamento fra diritti, vien da sé che, seguendo quest'impostazione, l'autodeterminazione riproduttiva, assiologicamente inferiore al diritto alla vita, non potrebbe che perire di fronte all'interesse a nascere del concepito.

Del tutto diversa, però, sarebbe la risposta ai quesiti sopra esposti se si adottasse una prospettiva differente.

Anzitutto sarebbe possibile immaginare che la soggettività del concepito sia attribuita allo stesso non in qualità di "persona umana", ma in qualità di semplice "soggetto" in senso generico, slegato da una dimensione fisica di colui che nascerà, alla stregua di quanto avviene già con il riconoscimento della personalità (non a caso "giuridica") agli enti. In questo modo, essendo il concepito soggetto ma non persona "fisica", potrebbe anche non attribuirsi allo stesso un diritto alla vita in senso pieno, pur riconoscendone la dimensione soggettiva e i peculiari interessi di cui esso è centro¹⁰⁵.

In questo modo, si valorizzerebbe l'elemento della posterità per identificare una nuova *species* di soggetto non persona fisica, così da poter riconoscere alla madre un diritto all'autodeterminazione riproduttiva e, di riflesso, all'aborto¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cfr. OPPO 2007, 358.

¹⁰⁶ Il concepito risulta comunque essere parte integrante del corpo della donna che lo alleva in grembo, non avendo - almeno fino a un certo punto - alcuna autosufficienza biologica. Solo una volta che questa possa considerarsi raggiunta, infatti, il soggetto-concepito diventa "persona", il cui patrimonio giuridico individuale non può essere privo del diritto alla vita che prima gli era negato. Quest'impostazione, del resto, è secondo alcuni (vedi *supra*, cap. I, 4.1.) quella adottata dalla stessa legge 194 del 1978.

5. Un'ulteriore ipotesi di conflitto: il diritto a non ereditare un debito pubblico eccessivo

Con la sentenza n. 70 del 2015 la Corte Costituzionale ha sancito l'incostituzionalità dell'art. 24, comma 25, del decreto-legge 6 dicembre 2011, n. 201 (*Disposizioni urgenti per la crescita, l'equità e il consolidamento dei conti pubblici* a cui comunemente ci si riferisce con la locuzione "Salva Italia"), nella parte in cui disponeva, in considerazione della contingente situazione finanziaria, il blocco dei trattamenti pensionistici per gli aventi diritto a importi complessivi fino a tre volte il trattamento minimo INPS. La misura era stata adottata con lo scopo di ridurre il crescente debito pubblico, la cui portata ricade, intuitivamente, sulle generazioni a venire.

Al di là delle ragioni che hanno indotto la Corte a ritenere illegittima la disposizione menzionata (il rispetto del principio di proporzionalità e adeguatezza, la salvaguardia dei c.d. "diritti acquisiti"), ancora più interessante è stato il dibattito pubblico innescato dalla pronuncia; fra strenui difensori della legalità e accaniti sostenitori delle politiche di *austerity*, si è anche levata una voce, sicuramente minoritaria, che nel dibattito ha tentato di introdurre un nuovo elemento: il rapporto fra generazioni future e presenti, evidenziando il bisogno di un "nuovo patto intergenerazionale".

Per quanto la formula possa suonare evocativa, ai limiti del misticismo, questa suggerisce all'interprete che un patto intergenerazionale esista già, tendenzialmente nelle forme costituzionali

e che tale patto conosca esigenze di riforma, poiché limitatamente tutelativo delle generazioni a venire. Rispetto a questo secondo aspetto, viene da chiedersi se non sia già possibile rinvenire all'interno del nostro ordinamento una disposizione (in grado di essere tradotta in norma) che si muova nella direzione di questo "nuovo patto intergenerazionale".

Secondo una recente lettura già la versione riformata dell'art. 81¹⁰⁷ della Costituzione - prevedendo l'obbligo dell'equilibrio di bilancio - rappresenterebbe un primo e consistente esempio di nuovo patto fra generazioni, limitando fortemente la capacità di indebitamento dei contemporanei. In particolare, si è sostenuto che attraverso il riconoscimento del *dovere* sia stato surrettiziamente riconosciuto anche un *diritto* all'equilibrio di bilancio.

5.1. Perché proteggere le generazioni future da un debito pubblico eccessivo?

Il conflitto fra diritti dei presenti e dei futuri in materia di debito pubblico è contraddistinto da un approccio diverso rispetto a quanto visto già nel conflitto fra concepito e gestante. Se, infatti, nell'esame del conflitto visto prima è possibile prendere in considerazione il complesso e nutrito quadro normativo, ben diverso è il caso in esame. Non sono infatti rintracciabili disposizioni specificamente rivolte alla risoluzione delle opposizioni fra interessi dei presenti e interessi dei futuri e il problema, quindi, si colloca su un piano giustificativo più che normativo.

¹⁰⁷ BIFULCO 2011.

Perché si dovrebbero tutelare le generazioni future *anche* da un punto di vista economico¹⁰⁸ e parlare addirittura di “principio” di pareggio/equilibrio di bilancio? È possibile rilevare sia argomenti *contra* sia argomenti *pro* la declinazione dei diritti delle generazioni future in senso economicistico.

Rispetto agli argomenti *contra*, si individuano schematicamente:

- a- l’argomento della natura *infragenerazionale* della questione debito pubblico¹⁰⁹;
- b- l’argomento del non necessaria relazione fra i due temi;
- c- l’argomento della messa in pericolo dello stato socialdemocratico;
- d- l’argomento dell’impossibilità del bilanciamento.

Per quanto riguarda il primo argomento, l’idea che tale questione riguardi più i presenti, già viventi, e che sia quindi una faccenda *infragenerazionale*, più che *intergenerazionale*, deriva dall’osservazione degli attuali equilibri economici globali, in cui la sproporzione in termini di ricchezza è tale da rendere prioritario il problema dell’equità della distribuzione della ricchezza all’interno della generazione vivente. In altri termini, è stato sostenuto che perché si possa parlare di responsabilità verso le generazioni future sia prima necessario pensare a una redistribuzione della ricchezza nel presente¹¹⁰.

Con il secondo argomento, strettamente legato al primo, si sostiene che il debito rappresenti una questione di secondaria importanza per le

¹⁰⁸ Per un’analisi economicistica della questione si veda VAGLIASINDI 2008, 443-470.

¹⁰⁹ In senso parzialmente diverso, ovvero in funzione di una *limitazione* della rilevanza del tema e non della sua *esclusione* in relazione ai diritti delle generazioni future, cfr. BIFULCO 2008, 34 ss.

¹¹⁰ *Ibidem*.

generazioni future, in considerazione del fatto che ai disastri ambientali non si potrebbe rimediare, mentre a quelli economici sarebbe sempre possibile porre un freno¹¹¹. In altri termini, i danni prodotti da un debito pubblico eccessivo sarebbero sempre e comunque riparabili, a differenza dei danni causati al patrimonio naturale dell'umanità¹¹², la cui portata rischia di essere segnata dall'irrimediabilità.

Per quanto riguarda il terzo argomento, si è rilevato come l'introduzione di meccanismi costituzionali che limitino il ricorso all'indebitamento, imponendo l'equilibrio di bilancio, mettano a rischio la capacità di una generazione presente di autodeterminarsi. Ciò perché attraverso il ricorso al credito diviene possibile l'adozione di decisioni che siano espressione della volontà popolare, in grado di determinare da sé come va gestita la cosa pubblica, senza limitazioni di tipo economico ma solo attraverso limiti di valore. Il pareggio di bilancio, infatti, non rappresenterebbe un valore in sé, non sarebbe un principio, ma una semplice regola funzionale al migliore funzionamento dello stato del presente. Al contempo, si è messo in evidenza come l'attuale funzionamento dello stato sociale richieda l'indebitamento per la sua stessa sopravvivenza, nella misura in cui per il sostentamento dello

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² DALY 1994. Il concetto di "capitale" o "patrimonio naturale" viene introdotto in soprattutto in relazione al "capitale artificiale", nel senso di "prodotto dall'uomo". Il significato delle due locuzioni è facilmente intuibile; sarà capitale naturale quello prodotto autonomamente dall'ecosistema terrestre (ad esempio, gli alberi, le piante, il carbone, il petrolio, etc.). Dato che per Daly non v'è alcun rapporto di intercambiabilità fra capitale artificiale e capitale naturale, allora è necessario salvaguardare il primo attraverso politiche del risparmio (non solo delle risorse naturali, ma anche attraverso il controllo delle esternalità negative dell'operare umano).

stesso e la tutela effettiva dei diritti (ivi ricompreso, quindi, il perseguimento del principio di uguaglianza in senso sostanziale).

Infine, si è anche guardato a come gli ordinamenti nazionali trattano la questione delle generazioni future per sostenere che, non essendo queste un soggetto di diritto ma al massimo oggetto meritevole di tutela, non possa aversi un vero bilanciamento fra diritti, poiché mancherebbe uno dei presupposti per il bilanciamento stesso, ovvero l'omogeneità delle posizioni da bilanciare¹¹³.

Per quanto concerne, invece, gli argomenti a favore, li ho ricostruiti in maniera speculare agli argomenti contrari.

L'affermazione del debito pubblico come problema *infragenerazionale* piuttosto che *intergenerazionale*, in realtà, sposta la questione sul significato dell'espressione "generazioni future". Ma il determinare se il tema appartenga alla prima o alla seconda categoria, dipende solo ed esclusivamente dalla definizione adottata di generazioni future (vedi *supra*, cap. I). In questo caso – all'opposto di quanto visto in materia ambientale – solo un "remotista" rimarrebbe indifferente alla questione del debito pubblico eccessivo in relazione alle generazioni future. Il tempo dell'argomento "remotista", infatti, è un tempo tendenzialmente astratto, privo di ogni connessione con quello corrente, in cui – invece – agiscono debitori e creditori, in cui si impegna oggi per pagare domani (e il "domani" corrisponde a una data ponderabile). Le altre due impostazioni, invece, consentono di prendere in considerazione il tema del debito e, anzi, probabilmente impongono di occuparsene.

¹¹³ LUCIANI 2008, 440.

Sull'approccio "prioritaristico" a cui ho fatto cenno in relazione al primo argomento *contra*, è bene sottolineare come in realtà la tutela delle generazioni presenti non sia, in questo caso, alternativa o incompatibile alla tutela delle generazioni future. In considerazione di ciò, sarebbe necessario prima individuare degli argomenti che mettano in luce questi profili dell'incompatibilità per escludere la protezione dei futuri in favore dei presenti.

Intorno al secondo argomento, quello della non-necessità, preme sottolineare che, per quanto sia vero che la compromissione dell'ambiente possa essere irreparabile, l'adozione di una prospettiva "indeterminista" non può che considerare anche gli interessi dei più prossimi. Il considerare sempre e comunque "riparabili" gli errori che ledano la dimensione economicistica dei diritti delle generazioni future sembra più legato a una idea di "generazioni future" come posterì a noi remoti, slegati quindi dalla dimensione attuale, che è quella del debito, per esser collocati in un tempo astratto che li rende indifferenti alle questioni economiche attuali, che appaiono contingenti.

Nella prospettiva delle generazioni future intese in senso "indeterminista", invece, il fatto che agli errori economici si possa riparare - a differenza di quanto avviene in presenza di disastri ambientali - non costituisce un argomento dirimente rispetto alla questione dei diritti dei posterì. Se anche i prossimi sono generazioni future, infatti, non fa differenza se le condizioni di vita che li riguardano siano deteriori rispetto ai presenti in ragione di politiche economiche piuttosto che ambientali.

In relazione al terzo argomento contrario, poi, è utile ricordare che, per quanto l'introduzione di meccanismi di controllo della spesa pubblica rappresenti un limite alla libertà delle generazioni presenti, è altrettanto vero che di limiti con la stessa funzione si ha traccia in tutti gli ordinamenti costituzionali contemporanei. Ciò perché, banalmente, la limitazione del potere politico e l'individuazione di principi oltre i quali è impossibile spingersi – anche a dispetto della volontà popolare – è una componente genetica dello stato costituzionale contemporaneo. Inoltre, è bene sottolineare come a una limitazione dei contemporanei corrisponda un ampliamento della sfera di possibilità e di libertà dei futuri. Guardando al problema da una prospettiva differenziale, quindi, si evince come forse l'individuazione di un limite alla spesa pubblica (soprattutto in termini di *an*, prima ancora che di *quantum*) non rappresenti una frustrazione del principio democratico, ma anzi una sua piena espressione, poiché attraverso questo si garantisce una sfera decisionale più ampia alle generazioni future¹¹⁴.

Per ciò che concerne, invece, la compatibilità fra diritti sociali dei presenti, che sarebbero compromessi dall'imposizione di sistemi di controllo di spesa e dell'equilibrio di bilancio, e diritti dei futuri, bisogna capire quale sia la portata del principio nel singolo contesto costituzionale. Se, come nel caso italiano (vedi *infra*, cap. II, 5.3.1.), il criterio fosse dell'equilibrio e non già del pareggio, allora sarebbe possibile attuare un bilanciamento fra diritti dei presenti e diritti dei futuri, bilanciamento che tenga in debito conto le congiunture

¹¹⁴ Cfr. BIFULCO 2011.

economiche e la tutela dei diritti fondamentali che, in questo contesto, non sono minime in discussione.

Per quanto riguarda il quarto ed ultimo argomento, la tendenza a guardare alle generazioni future come a un valore-oggetto da proteggere piuttosto che a un soggetto dotato di una propria sfera giuridica, ricca di posizioni soggettive, è foriera dell'impossibilità del bilanciamento. Del resto, l'incerto perimetro identitario e la non contemporaneità¹¹⁵, nonché la questione (aperta) intorno a chi possa, concretamente, esercitare attualmente i diritti riconosciuti ai posteri¹¹⁶, non sono aspetti di secondaria importanza. Anche questa volta, può servire da spunto quanto sostenuto da autorevole dottrina¹¹⁷ circa la elaborazione di un concetto di "soggetto" che prescindendo dall'elemento corporeo della persona, alla stregua di quanto accade per i più prossimi, concepiti e nascituri, essendo l'ordinamento libero di dare vita a entità prive di quel sostrato materiale a cui invece rimanda proprio il concetto di persona fisica (vedi *supra*, cap. II, 2).

5.2. Un ulteriore argomento a favore del riconoscimento del diritto a non ereditare un debito pubblico eccessivo: la sopravvivenza del debito pubblico alla generazione che l'ha contratto

Per giustificare il diritto delle generazioni future a non ereditare un debito pubblico eccessivo è possibile far ricorso a un ulteriore

¹¹⁵ Cfr. PARFIT 1987.

¹¹⁶ LUCIANI 2008, 440.

¹¹⁷ OPPO 2007, 358.

argomento, che guarda alle caratteristiche del debito pubblico, che sopravvive a coloro che lo hanno contratto a prescindere dalla volontà dei loro successori.

Il debito, in generale, costituisce una immobilizzazione di ricchezza futura per una spesa attuale. Il rapporto obbligatorio stesso, infatti, non è costruito per un tempo presente, ma è fatto per durare nel tempo, essendo il futuro la naturale dimensione temporale dello schema debito-credito. Come dicevo prima, però, il debito pubblico che grava sulle generazioni future è estremamente diverso dal debito privato.

Anzitutto, la particolare sostanza soggettiva delle “generazioni” (siano esse passate, presenti o future) fa sì che queste abbiano una dimensione unitaria da un punto di vista concettuale e imperitura da un punto di vista fisico. Coloro che non sono ancora nati diventeranno presenti non appena si separeranno dal ventre materno e, allo stesso modo, coloro che sono vivi adesso, con la morte, apparterranno al novero dei passati. Ma le tre categorie (generazioni passate, presenti e future) rimarranno concettualmente identiche, perché legate a una dimensione superindividuale, di gruppo, che impedisce che anche una sola delle categorie venga meno.

Lo stesso, però, non può dirsi per il debito privato. Poiché la perpetuità soggettiva non riguarda la persona fisica, il genitore indebitato non avrà la capacità di danneggiare direttamente la sfera giuridica della prole, addossandogli debiti che questa non ha contratto.

Ad esempio, nei rapporti *mortis causa*, il chiamato all'eredità può rinunciare o comunque accettarla con beneficio di inventario, proprio

perché esiste un principio di intangibilità della altrui sfera giuridica che lo rende immune dalle scelte economico-individuali operate dal “padre”. Attraverso questi istituti, com'è noto, il patrimonio del defunto resterà comunque separato dal patrimonio dell'erede, sia nel caso in cui questo rifiuti di mantenere questo status sia nel caso in cui lo accetti in maniera condizionata. Lo stesso non può dirsi del debito pubblico.

Sembra infatti che il debito pubblico, al contrario, si trasmetta di “generazione” in “generazione”, senza che la successiva abbia la possibilità di rinunciarvi, proprio perché coloro che rientravano nella categoria generazioni future, diventando presenti, vengono in automatico gravati dal peso del debito pubblico. In questo modo, però, diventerebbe quasi scontato affermare che il debito sia sempre affare delle generazioni presenti e mai di quelle di future e che, quindi, non si possa parlare di un “diritto a non ereditare un debito pubblico eccessivo”.

In realtà, la questione non è da porre in questi termini. Il debito pubblico appartiene non alle “generazioni”, ma alle istituzioni di cui queste sono state, sono o saranno cittadine. Tuttavia, poiché è attraverso queste istituzioni che i gruppi sociali operano e sempre attraverso queste le generazioni future cercheranno di soddisfare i propri bisogni e si autodetermineranno, il fatto di lasciare loro strumenti economicamente insufficienti è comunque una questione di importanza centrale, tanto più che tramite la personalità delle istituzioni, queste si trovano a dover comunque fare i conti con quanto speso da coloro che li hanno preceduti.

5.3. *Come proteggere le generazioni future da un debito eccessivo?*

Quando si parla di diritti delle generazioni future, si fa sempre riferimento a due temi cardine:

- a- la sopravvivenza del genere umano, quindi il diritto a venire ad esistenza;
- b- la garanzia di un'esistenza degna, laddove la dignità dell'esistenza viene valutata attraverso l'apprezzamento del ventaglio di opzioni ereditato dalle generazioni passate.

Guardando alla questione del debito pubblico, com'è facile intuire, ci si muove più nel campo di "b", poiché ledendo le capacità finanziarie delle generazioni a venire si fornirebbe loro un ventaglio di opzioni più limitato, dovendo confrontarsi con una situazione finanziaria difficile, mettendo in discussione la capacità delle generazioni future di autodeterminarsi.

Allo scopo di scongiurare questo pericolo, si è parlato di applicare un principio di prudenza¹¹⁸ (che appare più affine a un principio di prevenzione piuttosto che a quello di precauzione jonasiano, a cui si fa ricorso in materia ambientale) che ha come obiettivo quello del far sì che le generazioni future ereditino uno stato sovrano, libero da condizionamenti creditori, e come caposaldo la messa in campo di una finanza pubblica sostenibile. Il riferimento al principio di prudenza, a scapito di quello di precauzione, non è casuale. Il principio di

¹¹⁸ LEVOYER 2012.

precauzione si applica a quei rischi in cui ad essere incerta non è solo la portata, ma l'esistenza del rischio in sé. La sola probabilità che una condotta leda un bene giuridico, deve indurre all'astensione. Il principio di prevenzione, invece, così come quello di prudenza, viene applicato a un rischio certo, tendenzialmente calcolabile, di cui si conoscono gli effetti lesivi in luogo di una mancata osservanza del principio stesso.

Con finanza sostenibile si intende, anzitutto, quella improntata finalizzata alla "buona gestione" attraverso l'applicazione dei principi – oramai patrimonio anche del nostro diritto amministrativo – di efficienza, efficacia ed economicità e la programmazione pluriennale. Perché una finanza pubblica sia sostenibile, ad ogni modo, si deve puntare a una crescita costante dell'economia e, al contempo, a un indebitamento. Infine, è stato rilevato come ci siano "debiti e debiti": quelli finalizzati al sostentamento dello stato costituirebbero un semplice peso per le generazioni future, mentre le spese di investimento sarebbero addirittura auspicabili anche in forma di debito. Ciò perché queste avrebbero una dimensione intertemporale sul piano dei vantaggi, rendendo così eticamente accettabile che le generazioni future (anch'esse beneficiarie) se ne facciano carico¹¹⁹.

Facendo un esempio concreto che coinvolge il sistema pensionistico a cui si è fatto cenno nel corso dell'introduzione, in questa sede è utile dare brevemente conto del dibattito il ricorso a uno schema retributivo piuttosto che contributivo.

¹¹⁹ Quest'idea della ripartizione intergenerazionale del lavoro viene rappresentata alla costituente americana da T. Madison, in contrapposizione all'idea di Jefferson che sosteneva che i successori siano «per natura» esenti dai debiti dei loro predecessori. Cfr. BIFULCO 2011, 250.

5.3.1. *La protezione delle generazioni future attraverso lo strumento costituzionale*

Per quanto il futuro sia una dimensione probabilmente insista in ogni carta costituzionale¹²⁰, nel corpo della Costituzione italiana non sono presenti disposizioni che facciano direttamente riferimento alle generazioni future. Nella tradizione costituzionale occidentale, peraltro, si è guardato alle generazioni future più come a dei soggetti cui lasciare il più ampio margine di autodeterminazione, piuttosto che a una fonte di responsabilità. Prova di questa lettura è l'articolo 28 della costituzione giacobina del 1793, laddove statuiva che «un popolo ha sempre il diritto di rivedere, riformare e cambiare la sua costituzione. Una generazione non può assoggettare alle sue leggi le generazioni future»¹²¹.

Tornando al caso italiano, lo stesso articolo 81, modificato con la legge costituzionale n. 1 del 2012¹²², ha “solo” introdotto il criterio dell'equilibrio di bilancio all'interno della Costituzione, senza nulla dire sui diritti dei posteri. Dico “solo” anche perché il concetto di “equilibrio” rimanda più a un esame complessivo dello stato delle finanze pubbliche, che a un conto di tipo aritmetico, che avrebbe avuto luogo in caso di uso del diverso – e ben più rigido – termine “pareggio”.

¹²⁰ Le costituzioni, si è detto, sono «fatte per durare nel tempo», BIFULCO 2011, 259. Cfr. LUCIANI 2008, 437.

¹²¹ Traduzione mia, qui la versione originale: «*un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures*».

¹²² Sul tema della riforma costituzionale cfr. LUPU 2011.

A conferma della natura tendenziale del criterio di cui all'art. 81 della Costituzione, basti pensare a come – già nello stesso disposto costituzionale – il principio dell'equilibrio non abbia portata assoluta, in quanto un ciclo economico sfavorevole o eventi eccezionali possono fondarne la defezione. Inoltre, un discorso a parte andrebbe fatto per gli investimenti, al cospetto dei quali l'indebitamento perde la sua connotazione negativa, in quanto foriero di benefici anche per le generazioni future, coerentemente con la cosiddetta *golden rule*¹²³, in virtù della quale il ricorso al credito sarebbe ammesso per i soli investimenti e mai per le spese correnti.

Come anticipato prima (vedi *supra*, cap. I, 5.3.1.), l'introduzione dell'equilibrio di bilancio è stata letta come un'immissione della responsabilità intergenerazionale nell'impianto costituzionale italiano. Per la verità, è utile notare come da un punto di vista sistematico la disposizione in esame sia debitamente distante dalla parte recante i principi irrinunciabili dell'ordinamento, con l'evidente intento di evitare che l'equilibrio di bilancio venga assunto a valore fondamentale. Ciononostante, la considerazione degli interessi delle generazioni future è probabilmente indispensabile per leggere in maniera eticamente orientata una disposizione che, in sé, si limiterebbe a imporre un rapporto di sostenibilità fra entrate e spese. In termini di effetti sul quadro costituzionale interno, però, la disposizione ha certamente una sua rilevanza.

¹²³ LEVOYER 2011; BIFULCO 2008.

Anzitutto perché risulta essere – come detto prima – un ulteriore auto-limite imposto al potere politico o, più in generale, ai gestori della cosa pubblica.

In secondo luogo perché la stessa legge 1 del 2015 rimanda alla normativa europea, attraverso la quale si dovrebbe determinare quando una politica economica sia sostenibile oppure no, quando il livello del debito pubblico sia tale da costituire un peso insopportabile e quando, infine, sia addirittura consentito procedere con l'indebitamento a prescindere dalle spese di investimento. La formula della "coerenza con l'ordinamento unionale", infatti, porta a riflettere circa l'attuale equilibrio fra poteri interni ed europei e paventa un importante spostamento di *governance* in senso verticale, verso le Istituzioni Europee, la cui legittimazione popolare, com'è noto, è cosa discussa e per nulla scontata.

Capitolo III

La negazione della responsabilità intergenerazionale

1. Introduzione

Guardando al rapporto fra presenti e futuri, è possibile tracciare una *summa divisio* fra coloro che negano e coloro che affermano la responsabilità intergenerazionale. In una posizione mediana, invece, si ritrova la tesi della responsabilità minore¹²⁴. In ragione della modesta portata persuasiva di quest'impostazione, però, non ritengo sia necessario studiarne i contenuti in maniera analitica.

In questo capitolo esaminerò gli argomenti negativi della responsabilità intergenerazionale che ritengo di maggiore rilievo, per poi affrontare – nel successivo – le ricostruzioni affermative di tale responsabilità, operando sempre una necessaria selezione tematica e autoriale.

2. La negazione della responsabilità intergenerazionale

Giuliano Pontara in *“Etica e generazioni future”* traccia un quadro

¹²⁴ La teoria mediana afferma che, sebbene non possa parlarsi di responsabilità intergenerazionale riferendosi alle generazioni future come soggetti, sia possibile riconoscere che verso queste vi siano degli obblighi in generale, così come potrebbero, ad esempio, aversi nei confronti degli animali o della natura. PONTARA 1996, 46-49. L'Autore, a dir la verità, individua un'ulteriore impostazione mediana: quella della responsabilità decrescente (*Ibidem*, 49-53), per la quale la responsabilità è direttamente proporzionale alla prossimità temporale che contraddistingue la relazione fra soggetti. Ritengo, però, che questa non rappresenti una versione mediana ma si iscriva piuttosto nel novero delle impostazioni prossimiste, di cui è detto nel corso del capitolo I (vedi *supra*, cap. I, 4.).

esaustivo dei principali argomenti volti a respingere l'idea che possano esistere dei doveri dei presenti verso i futuri¹²⁵. Nel suo prezioso lavoro, Pontara individua ed esamina i seguenti argomenti: quello della provvidenza divina; quello dall'astuzia della ragione, quello dell'irrilevanza etica del futuro, quello dell'assenza di empatia; quello del "deontologismo relazionale" e, da ultimo, quello della nostra ignoranza¹²⁶. In questa sede prenderò spunto dalla ricostruzione dell'Autore, selezionando gli argomenti di maggiore interesse e ampliando la portata dei contro-argomenti volti all'affermazione della responsabilità intergenerazionale.

Alla ricostruzione appena descritta, infatti, ritengo opportuno

¹²⁵ PONTARA 1996. Il valore di tale tassonomia è provato anche dalla diffusione della stessa nella letteratura in materia di diritti delle generazioni future. In questo senso, Cfr. BIFULCO 2008 e MAGNI 2015. Interessante, in particolare, è la posizione di Bifulco, che riprende la ricostruzione di Pontara aggiungendo - oltre a quello della non-identità - un ulteriore argomento *contra*, rintracciato nella letteratura scientifica in materia di responsabilità intergenerazionale: l'argomento dell'asimmetria tra i sacrifici richiesti alle generazioni presenti e il numero indefinito delle generazioni future. Si tratta di una lettura di stampo economicistico, per la quale - fra i costi sopportati dai presenti e i benefici eventualmente goduti dai futuri - non ci sarebbe un rapporto di convenienza. Ciò perché i presenti, determinati e finiti, dovrebbero sopportare costi per dei soggetti che, al contrario, sono indeterminati e infiniti. In questo modo si chiederebbe un sacrificio molto grande ai presenti per ottenere un miglioramento complessivamente impercettibile per i futuri. Lo stesso Bifulco confuta l'argomento attraverso il concetto di "sviluppo sostenibile", che «impone di andare oltre il mero calcolo tra costi e benefici nel rapporto intergenerazionale». BIFULCO 2008, 53.

¹²⁶ Ritenendo quest'ultimo un argomento minore, piuttosto che dedicarvi un paragrafo a sé stante, è sufficiente riportarne qui solo le linee essenziali. Già nel corso del I capitolo si era fatto riferimento a quell'impostazione "prossimista" fondata sull'idea che, in ragione della più facile individuabilità di preferenze, sarebbe opportuno occuparsi solo delle generazioni future a noi prossime.

In maniera non dissimile, l'argomento dell'ignoranza prende le mosse dall'idea che l'asimmetria conoscitiva fra presenti e futuri, in virtù della quale i presenti non sarebbero in grado di determinare esigenze e desideri dei futuri, comporterebbe l'impossibilità per i viventi di occuparsi degli interessi dei futuri e di rappresentarne le istanze. Questo argomento è stato ricostruito a partire dall'opera di Golding, che però - a ben vedere - distingue appunto fra generazioni prossime e remote. PONTARA 1996, 46. Rispetto a questo, è interessante leggere la posizione di POMARICI 2008, 155: «l'ignoranza non genera negligenza, ma proprio il contrario. L'unica cosa che noi possiamo sapere infatti è solo come noi vogliamo vivere, ed è a partire da questo giudizio che possiamo progettare la nostra prassi, proiettandola poi anche sulle generazioni future».

aggiungere un ulteriore argomento negativo, quello della “non-identità”, sollevato da Derek Parfit¹²⁷.

2.1. *L'argomento della provvidenza divina*

Secondo Pontara¹²⁸, già nel messaggio evangelico di Matteo è rinvenibile l'idea di irresponsabilità intergenerazionale, laddove si afferma che non valga la pena di preoccuparsi del futuro, perché «il domani avrà cura di sé stesso [e] a ciascun giorno basta il suo affanno»¹²⁹. Alla base di questa concezione si rinviene l'argomento – fondato su un dato di fatto¹³⁰ – che l'uomo e la natura sono sempre riusciti a convivere, essendo quest'ultima in grado di sostenere in ogni caso la presenza e le azioni di questo sulla terra.

La validità di questo ragionamento è minata da tre possibili contro-argomenti: uno di natura filosofica, l'altro di natura teologica e l'ultimo di natura scientifica.

Per quanto riguarda il primo, l'argomento della provvidenza è stato oggetto di una serrata critica da parte di Hans Jonas che, ne “*Il principio di responsabilità*”, ribalta nettamente quest'assunto imponendo un più attento esame del nuovo rapporto fra uomo e natura. La “novità”, secondo il filosofo tedesco, risiederebbe nel mutato e ampliato potere del primo

¹²⁷ PARFIT 1984. Con questo, come si vedrà, non intendo ricomprendere l'Autore in parola nel novero di coloro che si schierano contro il riconoscimento della responsabilità intergenerazionale. Come si vedrà in séguito (vedi *infra*, cap. II, 3.6.).

¹²⁸ PONTARA 1996, 33.

¹²⁹ *Vangelo secondo Matteo*, 6-34.

¹³⁰ BIFULCO 2008, 45.

sulla seconda, in ragione dell'evoluzione tecnologica¹³¹. Proprio dall'avanzamento delle conoscenze scientifiche e della tecnica, in realtà, deriverebbe un serio pericolo per l'equilibrio naturale, che rischia di essere sconvolto da comportamenti sconsiderati, in grado di mettere a repentaglio la capacità della terra di ospitare forme di vita¹³².

Per quanto concerne il secondo, oltre a rimandare capitolo successivo, in cui esamino le radici teologiche della responsabilità intergenerazionale a partire da alcuni testi sacri appartenenti a religioni differenti (vedi *infra*, cap. IV, 3.), è possibile rilevare come vi siano anche approcci giustificativi di matrice propriamente religiosa, ovvero che utilizzano argomenti teologici – in questo caso cattolici – come giustificativi della responsabilità intergenerazionale¹³³.

Relativamente all'ultimo contro-argomento, va rilevato come dati statistici e scientifici su inquinamento, cambiamento climatico¹³⁴ e uso insostenibile delle risorse¹³⁵ suggeriscano esattamente il contrario di quanto sostenuto dall'argomento della provvidenza. Tali suggestioni, peraltro, sono state di recente accolte nel corso della COP21¹³⁶, tenutasi

¹³¹ JONAS 1979, 16 s.

¹³² Su questo aspetto ritornerò nel corso del IV capitolo; vedi *infra*, cap. IV, 6.

¹³³ SPADARO 2008, 8-12.

¹³⁴ Si guardi, a questo proposito, al quinto rapporto dell'*Intergovernmental Panel on Climate Change* <https://www.ipcc.ch/pdf/reports-nonUN-translations/italian/ar5-wg1-spm.pdf>.

¹³⁵ Si pensi al cosiddetto "*Earth Overshoot Day*", espressione giornalistica per indicare il giorno dell'anno solare in cui, presumibilmente sarebbero già state consumate disponibili e che il pianeta è in grado di rigenerare. Questo concetto è stato introdotto dal *Global Footprint Network*, organizzazione non governativa con sede negli Stati Uniti le cui ricerche e battaglie sono rivolte alla creazione di un equilibrio perduto fra risorse prodotte dalla e consumate nella Terra. Schemi esemplificativi dei loro studi sono rinvenibili al link: http://www.footprintnetwork.org/it/index.php/GFN/page/world_footprint/.

¹³⁶ La COP 21 riunisce i Paesi aderenti alla Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici (UNFCCC) del 1992. Uno dei punti salienti della convenzione, infatti, è stata l'istituzione di un appuntamento annuale fra i contraenti per convenire formalmente sugli aspetti applicativi della Convenzione del '92. Uno

a Parigi fra il 30 novembre e il 12 dicembre 2015, al cui esito è stato approvato l'“Accordo di Parigi” sul rapporto fra emissioni inquinanti e riscaldamento globale¹³⁷. È interessante notare come nel Preambolo dell'Accordo si faccia espresso riferimento alla questione dell'equità intergenerazionale come elemento di cui tenere conto in sede di determinazione delle politiche ambientali¹³⁸.

La stessa Chiesa Cattolica, peraltro, ha in più di un'occasione mostrato preoccupazione per l'inquinamento e i cambiamenti climatici, dando una lettura teologicamente orientata della questione. A questo proposito, basti pensare alla recentissima Enciclica Papale “*Laudato si*” del 2015, nota anche come “*Enciclica Ecologica*”, sulla «cura della casa comune», in cui si dedica amplissima attenzione alla questione delle generazioni future e all'equità intergenerazionale¹³⁹.

dei risultati più celebri di queste conferenze è sicuramente il Protocollo di Kyoto del 1997, divenuto poi ben più celebre della stessa UNFCCC.

¹³⁷ I punti essenziali dell'accordo sono tre: la fissazione di un limite di 1.5 gradi all'aumento della temperatura, l'erogazione di cento miliardi di dollari per i paesi in via di sviluppo – così da limitarne le emissioni inquinanti – e la creazione di un sistema di revisione quinquennale in relazione alla riduzione delle emissioni di CO₂. È bene precisare che perché l'accordo entri definitivamente in vigore è necessario che venga ratificato da un numero di stati sul cui territorio sono prodotte almeno il 55% delle emissioni mondiali considerate. Viceversa, l'accordo non sarà efficace.

¹³⁸ Citando direttamente il testo, nella versione tradotta dal Ministero dell'ambiente, «riconoscendo che i cambiamenti climatici sono preoccupazione comune dell'umanità, e che le Parti, al momento di intraprendere azioni volte a contrastarli, rispettino, promuovano e tengano conto dei loro obblighi rispettivi nei confronti dei diritti umani [...] nonché del diritto allo sviluppo, all'eguaglianza di genere, all'emancipazione delle donne e all'*equità intergenerazionale*» (il corsivo è mio). Il testo, nella versione cui faccio riferimento, è disponibile al link: <http://www.conaf.it/sites/default/files/ACCORDO%20DI%20PARIGI%20Traduzione%20non%20ufficiale.pdf>.

¹³⁹ Cap. IV, par. V. A questo proposito, è lo stesso Pontefice ad asserire che: «le previsioni catastrofiche ormai non si possono più guardare con disprezzo e ironia. Potremmo lasciare alle *prossime generazioni* troppe macerie, deserti e sporcizia. Il ritmo di consumo, di spreco e di alterazione dell'ambiente ha superato le possibilità del pianeta, in maniera tale che lo stile di vita attuale, essendo insostenibile, può sfociare solamente in catastrofi, come di fatto sta già avvenendo periodicamente in diverse regioni. L'attenuazione degli effetti dell'attuale squilibrio dipende da ciò che facciamo ora, soprattutto se pensiamo alla responsabilità che ci attribuiranno coloro che dovranno sopportare le peggiori conseguenze». Sempre all'interno dell'Enciclica, peraltro, si dà fondamento teologico alla responsabilità intergenerazionale,

2.2. L'argomento dell'astuzia della ragione

In maniera non distante dall'argomento della provvidenza, attraverso il riferimento all'astuzia della ragione di matrice hegeliana, si afferma l'idea per la quale essendo la storia razionale in sé, l'umanità non dovrebbe preoccuparsi delle proprie sorti.

I presenti, infatti, non sarebbero in ogni caso responsabili del destino dei propri discendenti, per due ragioni. *In primis*, il corso degli eventi sarebbe retto da una razionalità intrinseca alla storia e sarebbe solo apparentemente determinata dagli uomini che in essi agiscono. La mancanza di controllo, ovviamente, implica l'inutilizzabilità del concetto di *responsabilità*¹⁴⁰, perché mancherebbe l'elemento della riconducibilità soggettiva di cui si è detto prima (vedi *supra*, cap. II, 2.1.). *In secundis*, la tendenza finora seguita dalla ragione sarebbe di progresso e miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità, come proverebbero – ancora una volta – i fatti¹⁴¹; esseri umani e mondo naturale, infatti, sono finora riusciti a convivere in equilibrio e, sulla scorta dell'impostazione in esame, non ci sarebbe ragione di preoccuparsi delle generazioni future.

attraverso il riferimento ad alcuni passi che precisano che «“del Signore è la terra”, (Salmo 24-1), a Lui appartiene “la terra e quanto essa contiene” (Deuteronomio 10-14). Perciò Dio nega ogni pretesa di proprietà assoluta: “Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti” (Levitico 25-23)». Cap. II, par II.

¹⁴⁰ Sul concetto di responsabilità mi soffermerò nel corso del IV capitolo (vedi *infra*, cap. IV, 2.). In questa sede è sufficiente prendere in considerazione la responsabilità intesa come conseguenza di una condotta – attiva o omissiva – riconducibile a un soggetto quantomeno nella sua dimensione oggettiva (nozione minima di responsabilità).

¹⁴¹ Cfr. PONTARA 1996, 33 s., BIFULCO 2008, 46. In senso critico rispetto a questa ricostruzione PASSMORE 1974, 48.

Contro l'argomento dell'astuzia della ragione è possibile anzitutto rilevare come questo parta da una credenza, quella dell'esistenza di una ragione intrinseca che governa gli eventi storici, mancando ogni sostrato razionale che possa giustificare tale affermazione. Tale obiezione eliminerebbe alla radice la necessità di esaminare le implicazioni dell'argomento in esame; sulla seconda, però, vale la pena di soffermarsi brevemente. Così come visto nel paragrafo precedente, il fatto che l'equilibrio naturale sia stato – nella storia dell'umanità – mantenuto e siano sempre state presenti le condizioni per la vita e per un miglioramento esistenziale delle generazioni che si sono susseguite, non comporta che questo valga anche rispetto a coloro che ci sono futuri: torna, ancora una volta, l'argomento jonasiano del mutato rapporto fra uomo e natura che impone un diverso spirito, quello contenuto nel principio di precauzione, che impone di astenersi dal tenere condotte la cui pericolosità e nocività non risultano valutabili alla luce delle conoscenze scientifiche attuali¹⁴².

2.3. Argomento dell'irrilevanza etica del futuro

La logica sottesa a questo argomento valorizza l'elemento temporale, utilizzandolo come discriminante per separare il rilevante dall'irrilevante ed evidenziare, così, le preferenze di una comunità. In particolare, il punto di partenza è in questo caso rappresentato dall'idea che sia

¹⁴² SALADIN 1988, 22 s.; BIFULCO 2008, 46.

oggettivamente¹⁴³ preferibile un'esperienza piacevole *ora che in futuro* e che, allo stesso modo, sia per tutti desiderabile procrastinare dolore o difficoltà. Per questo motivo, i presenti sarebbero sempre portati a guardare primariamente ai loro interessi, essendo le esigenze dei futuri subordinate e condizionate al e dal soddisfacimento pieno delle istanze dei presenti¹⁴⁴.

È possibile, all'interno dell'argomento dell'irrilevanza etica, rintracciarne una versione moderata che distingue le tipologie di esigenze dei presenti in "fondamentali" e "velleitarie". Non tutte le istanze, infatti, concorrerebbero alla determinazione delle priorità dei presenti utili a qualificare come irrilevanti i bisogni di domani: «coloro che sono viventi hanno priorità su coloro che non esistono ancora»¹⁴⁵ solo nella misura in cui siano in gioco i loro «diritti fondamentali per l'esistenza umana»¹⁴⁶.

In altri termini, i diritti delle generazioni future, sarebbero sì "condizionali", in quanto subordinati al soddisfacimento delle posizioni giuridiche dei soggetti presenti, ma tale rapporto di condizionalità non sarebbe assoluto. Ciò perché i bisogni dei presenti, affinché abbiano una dignità tale da consentirne l'anteposizione agli interessi dei futuri, dovrebbero rappresentare *condiciones sine quibus non* per l'esistenza dell'umanità. Laddove, invece, la necessità dei presenti siano velleitarie, non essenziali ai fini della prosecuzione della specie umana, queste

¹⁴³ Ciò sia per un singolo individuo che per una collettività di cui questo faccia parte. Cfr. PONTARA 1996, 34 s.

¹⁴⁴ CALLAHAN 1980, 82 s.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 82.

¹⁴⁶ BIFULCO 2008, 47.

andrebbero posposte rispetto all'interesse a esistere dei futuri¹⁴⁷.

Contro la tesi esaminata, è possibile rilevare come da un punto di vista etico risulti tutt'altro che scontato affermare la desiderabilità assoluta e oggettiva della procrastinazione del dolore e dell'anticipazione del piacere. Sicuramente tale asserzione risulta infatti agevolmente comprensibile da un punto di vista razionale, ma non per questo condivisibile da un punto di vista morale. La dimensione soggettiva dei valori assunti a guida della propria condotta, infatti, appare un dato ineliminabile e inconfutato che rende invalida alla radice l'impostazione esaminata.

È rinvenibile, inoltre, un forte collegamento concettuale con l'argomento "prossimista" della rilevanza etica del tempo (vedi *supra*, cap. I, 4.2.), per il quale l'affermazione della responsabilità intergenerazionale è direttamente proporzionale alla distanza temporale fra generazione presente e generazioni future, costituendo – l'essere temporalmente remoti – un elemento di allontanamento fra ascendenti e discendenti tale da giustificare un progressivo disinteresse.

Al contempo, per affrontare teoricamente le implicazioni che scaturiscono dall'argomento in questione, si rimanda all'argomento della irrilevanza etica del tempo¹⁴⁸ di cui si è parlato in seno all'impostazione "indeterminista" (vedi *supra*, cap. I, 6.2.).

¹⁴⁷ Rispetto alla versione moderata dell'argomento in esame, è possibile rilevare come questo in realtà non si ponga in antitesi con il riconoscimento della responsabilità intergenerazionale. Al contrario, sembra collocarsi nell'ordine delle posizioni mediane fra affermazione e negazione del riconoscimento dei diritti dei futuri. Il fatto di riconoscere l'importanza degli interessi dei posterì, che avrebbero priorità sulle pretese velleitarie dei presenti, implica e non nega l'esistenza di un rapporto di responsabilità.

¹⁴⁸ PONTARA 1996, 99 s.; SIDGWICK 1907, 415. Cfr. BENTHAM e BOWRING 1843, 17 s.

2.4. *L'argomento dell'assenza di empatia*

Alla luce di questo argomento, non troppo distante dal precedente, al fine di maturare un obbligo morale nei confronti di un altro soggetto, sarebbe necessario potersi identificare con questo, attraverso un'empatia foriera di un senso del dovere¹⁴⁹ verso il soggetto destinatario di questo sentimento di comunanza. Ancora una volta, la diacronia fra presenti e futuri sarebbe causa di una difficile (se non impossibile) identificazione fra gli stessi¹⁵⁰, considerata la scarsa attitudine all'empatia dell'umanità anche fra contemporanei. Le generazioni a venire, dunque, non sarebbero beneficiarie di una responsabilità intergenerazionale che ne garantisca gli interessi.

Anche in questo caso, come visto già per l'argomento della irrilevanza etica del futuro, l'argomento presenta una grave pecca, quella di essere concettualmente costruito attraverso un metodo euristico, non fondato né empiricamente né teoricamente. Non è in alcun modo dimostrato, infatti, che i presenti siano privi della capacità di immedesimazione nei confronti dei futuri; ciò eradica l'autorevolezza dell'argomento in esame¹⁵¹.

¹⁴⁹ Più precisamente, si tratta di un dovere di cura degli interessi del soggetto che beneficia di questo sentimento di empatia.

¹⁵⁰ Come ho già detto nel corso del primo paragrafo del capitolo corrente, usando la mancanza di immedesimazione in senso diverso, si è dato luogo a un altro argomento, quello cosiddetto "della nostra ignoranza". Cfr. GOLDING 1972, 69 s., BIFULCO 2008, 52.

¹⁵¹ Per mostrare l'estrema varietà degli argomenti e delle posizioni sul fronte della dimensione morale della responsabilità intergenerazionale, basti pensare a chi, come Golding, ritiene assolutamente naturale per gli esseri umani preoccuparsi del futuro, sia prossimo che distante, considerato come non sia necessario identificare il

Tale considerazione viene peraltro avvalorata dal fatto che risulta piuttosto vago il senso stesso di “empatia” all’interno dell’argomento *de quo*. Se con questa si intende la semplice comprensione razionale degli altrui bisogni, è bene rilevare come se ne possa ammettere la sussistenza senza che ciò implichi un desiderio di far fronte alle altrui (in questo caso, future) necessità. Ciò in quanto tale orientamento del soggetto empatico sarebbe originato da una tensione morale che non è necessariamente derivata dall’insorgenza dell’empatia in sé.

Segnalo, peraltro, come nell’alveo delle teorie affermative della responsabilità intergenerazionale è possibile rintracciare un’impostazione ontologica-metafisica¹⁵² che si fonda sull’intuizione opposta a quella fondante l’argomento dell’“assenza di empatia”. Per quest’impostazione, proprio perché le generazioni future sono costituite da esseri umani, l’immedesimazione sarebbe inevitabile e non ci sarebbe niente di più naturale di preoccuparsi affinché a queste vengano garantite esistenza e benessere¹⁵³.

2.5. *L’argomento del “deontologismo relazionale”*

Secondo questa lettura, condizione essenziale perché possa insorgere un obbligo morale è la riferibilità dello stesso a due soggetti specifici, uno

soggetto destinatario delle posizioni giuridiche di vantaggio gravanti sulla sfera giuridica di un soggetto determinato. GOLDING 1972, 258 s.

¹⁵² Così MENGA 2014, 14.

¹⁵³ Cfr. AGIUS 2006, 10. L’Autore, in particolare, asserisce che: «*it is only the unity and solidarity of mankind [...] the one solid ground [...] for asserting that it is the obligation of present generations to care about possible and probable future ones*». Cfr. anche JONAS 1979.

attivo e l'altro passivo, attuali e non meramente possibili¹⁵⁴. La *responsabilità*, in altri termini, sarebbe indefettibilmente relazionale. In particolare, è stato sostenuto che perché si abbia tale relazione dovrebbe esserci una simmetria fra poteri e conoscenze dei soggetti in relazione.

Tale simmetria non è da intendersi in senso assoluto: è sufficiente che questa si presenti in forma anche solo tendenziale perché sia giustificato un rapporto di responsabilità. In questo modo sarebbe giustificabile l'insorgenza di obblighi nei confronti di soggetti affetti da disabilità anche gravi, poiché la loro capacità di *sentience* – seppur ridotta – consentirebbe l'insorgenza di quella simmetria tendenziale richiesta dall'argomento in questione.

Lo stesso non potrebbe dirsi per le generazioni future, prive di questa simmetria in senso assoluto e, pertanto, carenti della capacità di relazionarsi coi viventi ed essere beneficiarie di una responsabilità cautelativa dei propri interessi¹⁵⁵.

Contro la teoria del "deontologismo relazionale" è possibile rilevare come, anzitutto, sia sufficiente la specificità del soggetto gravato dall'obbligo morale perché se ne possa sostenere la responsabilità. Ciò in quanto la funzione dell'obbligo non debba essere intesa in senso specificamente protettivo di un interesse specifico, ma anche in senso semplicemente precauzionale. In altri termini, come è già stato anticipato in relazione all'argomento della provvidenza divina, possono essere presenti delle esigenze di precauzione che prendono le mosse dall'incertezza circa le conseguenze nocive di un determinato

¹⁵⁴ BARRY 1977, 269.

¹⁵⁵ GEORGE 1980, 157; MACKLIN 1980, 151 ss.

comportamento.

Per quanto riguarda poi l'assenza di relazione in luogo di indeterminatezza del soggetto attivo, si vedrà meglio in séguito (vedi *infra*, cap. IV, 2.1.) come la mancanza di determinatezza non comporti l'impossibilità di costruire un rapporto di relazione causativo di responsabilità. L'esigenza di cautela, infatti, può dar luogo anche a rapporti di relazione in cui il soggetto passivo è determinato *ab origine* e quello attivo viene in concreto rilevato *in itinere*, mentre sullo sfondo rimane – in astratto – una massa indistinta di soggetti presenti e futuri potenzialmente danneggiati da un comportamento vietato al destinatario dell'obbligo.

Tali contro-argomenti, in questo caso calati in una dimensione esclusivamente morale, sono validi anche laddove si voglia riconoscere dimensione giuridica agli obblighi presi in considerazione. È, infatti, possibile costruire un rapporto giuridico fra un soggetto esistente e un soggetto meramente potenziale, trattandosi di scelte di politica del diritto che non sono osteggiate, a mio avviso, da nessun ostacolo di natura teorica o concettuale¹⁵⁶. Ciò per due ragioni: la prima, su cui mi sono già soffermato, per la quale un "soggetto di diritto" è tale fintantoché l'ordinamento lo riconosca come tale, non richiedendosi un preciso sostrato materiale¹⁵⁷. La seconda, di segno differente, è data dall'idea che – anche sostenendo un rapporto inferenziale fra fisicità e soggettività – si potrebbe sempre scindere il legame fra soggetto e

¹⁵⁶ Cfr. BIFULCO 2008, 51. Su questo tema, in particolare, è stato sostenuto come sia necessario

¹⁵⁷ Ancora una volta ritorna l'esempio del nascituro non concepito.

posizione soggettiva, riconoscendosi autonomia concettuale alla seconda¹⁵⁸.

2.6. *L'argomento della "non-identità"*

Fra tutti gli argomenti negativi della responsabilità intergenerazionale, quello della non-identità è sicuramente quello che suscita maggiore interesse, in virtù della raffinatezza teorica che lo contraddistingue e della, ancora attuale, portata persuasiva.

Il *Non-Identity Problem* è stato elaborato da Derek Parfit in "*Reasons and Persons*". L'idea centrale della ricostruzione parfitiana¹⁵⁹ è tanto semplice quanto efficace: ogni generazione futura risulta formata da individui che sono il risultato di precise azioni compiute dai loro ascendenti fino al concepimento. Ogni condotta, infatti, innesca un nesso causale che conduce a un diverso risultato empirico, in ogni campo della vita umana, anche in quello procreativo. Il figlio nato, quindi, è il risultato dell'esatta serie causale originata dalle azioni di chi lo ha concepito¹⁶⁰. Parfit si riferisce a questa teoria con la locuzione "tesi della dipendenza temporale"¹⁶¹, per la quale, infatti, «se una persona particolare non fosse stata concepita quando di fatto è stata concepita,

¹⁵⁸ Così FEINBERG 1980. Preciso come, in realtà, ritenga preferibile far ricorso al superamento del rapporto necessario fra fisicità e capacità giuridica. Ciò perché il riconoscimento di posizioni "adespote" conduce a questioni ancora più complesse (ad esempio, intorno alla legittimazione ad agire) di quanto non faccia il semplice riconoscimento della soggettività di entità astratte, quali sono i futuri. Cfr. PONTARA 1996 94-96 e GOSSERIES 92-94.

¹⁵⁹ Tale centralità è da intendersi solo in relazione alla questione delle generazioni future, non rispetto alla complessa e vastissima teoria dell'Autore.

¹⁶⁰ Anche una variazione minima di questa condotta darebbe dunque luogo a una progenie differente.

¹⁶¹ In lingua originale, "*Time-Dependence Claim*".

sarebbe vero *di fatto* che non sarebbe mai esistita»¹⁶². Si è parlato, in questo senso, di premessa “causativa” nella ricostruzione dell’Autore¹⁶³. Questa va accompagnata ad un’ulteriore premessa, quella “conseguenzialista”, per la quale un comportamento sarebbe esecrabile solo nel caso in cui arrechi un danno a qualcuno¹⁶⁴.

Da ciò discende che ogni generazione non potrà in ogni caso lamentare nessun danno alla precedente, essendo – quello di danno – un concetto differenziale. Agendo come hanno agito, infatti, gli ascendenti hanno fatto sì che i discendenti nascessero; se avessero fatto diversamente, altrettanto diversa sarebbe stata la serie causale innescata e, quindi, altro anche il risultato procreativo (nel senso che sarebbe nata un’altra generazione).

Questo ragionamento dà luogo a un paradosso (non a caso, quando si fa riferimento al *Non-Identity Problem* si parla anche di “paradosso degli individui futuri”) per il quale coloro che vengono procreati non potrebbero lamentare alcunché nei confronti dei propri ascendenti: pretendere qualcosa di diverso, infatti, corrisponde a chiedere l’innescò di un diverso iter causale, da cui sarebbero scaturiti anche individui differenti, sia in termini qualitativi che quantitativi¹⁶⁵, così da privare i nati del bene più prezioso, quello della vita.

Giova, allo scopo di chiarire la portata dell’argomento parfitiano, riportare un esempio che ne applichi le coordinate teoriche. Immaginiamo che in un anno 1, la generazione vivente X decida di tenere

¹⁶² PARFIT 1984, 447.

¹⁶³ Cfr. MENGA 2014, 51.

¹⁶⁴ PARFIT 1984, 462. Su questo punto cfr. GLOVER 1977, 66-69 e MULGAN 2006.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 452.

la condotta “ α ”, ovvero di non tutelare l’ambiente e dare fondo alle risorse naturali disponibili, che innesci la serie causale AA e che dà vita, nell’anno 2, alla generazione X1. In questo modo, quindi, la generazione X1 avrà condizioni di vita sicuramente difficili, se non impossibili, ma sarà nata. Se al contrario la generazione vivente avesse deciso di tenere la condotta “ β ”, ovvero di tutelare l’ambiente e fare un uso oculato delle risorse, essendo innescata la serie causale AB, a nascere non sarebbe più la generazione X1, ma la generazione X2. Questa avrebbe migliori condizioni di vita rispetto alla generazione X1, ma vi sarebbe qualitativamente e quantitativamente diversa. Ciò perché, secondo la ricostruzione di Parfit, un singolo cambiamento della serie causale, dando luogo a modificazioni anzitutto temporali, originerebbe soggetti differenti¹⁶⁶.

Da questa impostazione segue che la generazione vivente sia sempre “in debito” con la generazione passata del fatto di averle consentito di esistere, a prescindere dalle condizioni di vita. Infatti, un comportamento differente, magari più rispettoso degli interessi di chi verrà, non avrebbero giovato a chi si trova a sopravvivere fra mille difficoltà, ma altri soggetti che non sono nati proprio per via del comportamento scellerato degli ascendenti.

Parfit stesso, però, individua un limite molto importante alle

¹⁶⁶ L’Autore riporta un esempio, molto interessante, quello del “figlio di una ragazzina”. In particolare, L’Autore sostiene che: «[q]uesta ragazza sceglie di avere un bambino. Essendo essa così giovane, darà al bambino un cattivo avvio nella vita. Sebbene ciò sia destinato a pesare negativamente sul bambino per sempre, la sua vita, prevedibilmente, sarà degna di essere vissuta. Se avesse aspettato qualche anno ad avere il bambino, la ragazza ne avrebbe avuto uno diverso a cui avrebbe assicurato un migliore avvio nella vita». *Ibidem*, 456.

conseguenze teoriche del *Non-Identity Problem*. Questi infatti afferma che «a meno che noi o qualche calamità planetaria distruggiamo la razza umana, in futuro ci saranno persone che ora non esistono»¹⁶⁷. Già nella sua ricostruzione, quindi è rinvenibile quantomeno il germe causativo della responsabilità intergenerazionale che egli stesso cerca. L'Autore, del resto, non si pone l'obiettivo di negare la responsabilità intergenerazionale o di confutare tutte le possibili teorie giustificative dei diritti dei futuri. Al contrario, tenta di elaborare la cosiddetta "Teoria X"¹⁶⁸, in grado di soddisfare le pretese teoriche dell'Autore e consentire una piena giustificazione della responsabilità intergenerazionale. A conclusione della Quarta Parte del suo lavoro, specificatamente dedicata al tema delle generazioni future, Parfit afferma ironicamente:

«[n]el corso di un'intervista sul suo libro, Sidgwick ebbe a osservare che esso cominciava con la parola *etica* e finiva con la parola *fallimento*. Quest'ultima avrebbe potuto essere la parola conclusiva anche della quarta parte del mio libro. [...] La Teoria X deve risolvere il problema della non-identità, evitare la conclusione ripugnante e la conclusione assurda, nonché risolvere il paradosso della mera addizione. L'obiettivo di trovare una teoria che soddisfi questi quattro requisiti io l'ho mancato»¹⁶⁹.

Ciò nonostante, l'intento di individuare una "Teoria X" in grado di giustificare appieno la responsabilità intergenerazionale è dunque

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ PARFIT 1984, 515.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 561 ss. Nel caso di specie l'Autore esprime l'intento di evitare sia la "conclusione ripugnante" che quella "assurda", nonché il "paradosso della mera addizione". Data la complessità di questi temi, mi soffermo solo sul *Non-Identity Problem*, che risulta essere centrale nella produzione parfitiana. Cfr. DASGUPTA 2001, 291.

intatto. Tant'è che l'Autore stesso auspica che qualcuno riesca laddove lui ha fallito¹⁷⁰. Parfit, quindi, alla fine cede all'intuizione morale¹⁷¹ tanto ricorrente (come si vedrà nel proseguo del capitolo) nella produzione scientifica intorno alla questione intergenerazionale. Sui risultati scientifici di "*Reasons and Persons*" si è innestato il lavoro di molti studiosi intenti, soprattutto, al raggiungimento dell'obiettivo mancato dal filosofo americano¹⁷². Rispetto a ciò, non sono in grado di valutare se, effettivamente, qualcuno sia stato in grado di soddisfare le pretese dell'Autore ed elaborare una solida teoria fondativa dei diritti delle generazioni future.

Per ciò che concerne la questione della non-identità, però, mi sembra fondamentale osservare – come Parfit suggerisce – che il paradosso degli individui futuri sia valido fintantoché ci sia vita sulla terra. Se, infatti, agendo in maniera scellerata si riuscisse a compromettere per sempre la sopravvivenza del genere umano, non ci sarebbe più nessuna generazione alternativa a quella che sarebbe nata in séguito a una politica sostenibile. In questo senso, sarebbe pienamente applicabile il concetto di danno nell'ottica differenziale di cui si è detto prima; infatti, fintantoché esiste una generazione X1, questa avrà poco di cui lamentarsi coi propri ascendenti, nella misura in cui l'alternativa sarebbe stata la non esistenza e l'esistenza di una generazione X2. Venendo meno questo assunto e non avendosi nessuna generazione, a causa di azioni umane sconsiderate, la generazione che sarebbe nata se

¹⁷⁰ *Ibidem*, 561.

¹⁷¹ Cfr. MENGA 2014, 56.

¹⁷² KAVKA 1981, WOODWARD 1986, AUERBACH 1995, 146-171, KOBAYASHI 1999, PAGE 1999, VISSER 'T HOOFT 1999, 50 s., KARNEIN 2012.

si fosse tenuta condotta sostenibile avrebbe da lamentare il danno della mancata esistenza, coincidente con l'estinzione del genere umano¹⁷³. In questo senso, ritengo che, anche accogliendo la prospettiva di Parfit, il *Non-Identity Problem* valga solo finché ci siano delle generazioni che si pongano in alternativa, ma non quando dal comportamento della generazione presente discenda la mancata nascita di una generazione successiva. Pertanto, è possibile affermare che la responsabilità intergenerazionale, anche nella sua versione minima, imponga quantomeno la prosecuzione della vita umana sulla terra¹⁷⁴.

Inoltre, la visione suggerita dall'Autore pecca di un certo determinismo, quasi che vi sia una generazione di partenza che *dovrebbe* essere e un'altra che solo *potrebbe* essere allorché si decida di tenere una condotta diversa. La responsabilità intergenerazionale, però, proprio per la sua natura anche prospettiva e non solo retrospettiva, suggerisce esattamente il contrario¹⁷⁵. Non esiste, infatti, una generazione futura collocata sul piano del *dover essere* e un'altra su quello del *poter essere*.

Non deve, quindi, valutarsi solo la responsabilità *ex post*, nell'ottica del danno differenziale, ma anche *ex ante*, cioè fondata sull'abilità di

¹⁷³ La "estinzione" cui faccio riferimento non è quella che, ipoteticamente, intercorrerebbe per fenomeni naturali; semmai, si tratta di un'auto-eliminazione del genere umano. La prima sarebbe infatti un fatto naturale e fisiologico, mentre la seconda può considerarsi una conseguenza patologica dell'agire umano, alla stregua dello scioglimento dei ghiacci, della scomparsa di specie animali per mano dell'uomo o della modificazione irreparabile di ecosistemi. Tale distinzione fra estinzione *naturale* ed estinzione *umana* è valida, ovviamente, fintantoché si accetti una separazione concettuale dell'uomo e del suo agire dallo *spazio naturale*. Tale separazione è funzionale, in questo caso, all'affermazione della responsabilità dell'uomo in relazione al suo agire razionale, ovvero alla sua capacità di condizionare profondamente ma consapevolmente lo spazio naturale e determinare, così, il proprio destino.

¹⁷⁴ Su questo punto, tornerò nel corso del IV capitolo (vedi *infra*, cap. IV, 6.). Cfr. JONAS 1979.

¹⁷⁵ Sul concetto di responsabilità retrospettiva e prospettiva tornerò in séguito (vedi *infra*, cap. IV, 2.).

programmare un'attività rispettosa degli interessi dei futuri, anche in senso preventivo e precauzionale. Ciò sempre nell'ottica che sia desiderabile che gli esseri umani del futuro siano messi non solo in condizione di esistere, ma di esistere degnamente e mantenere un ventaglio di possibilità e benessere paragonabili a quello dei propri ascendenti.

Capitolo IV

L'affermazione della responsabilità intergenerazionale

1. Introduzione

L'esame degli argomenti a sostegno dei doveri verso le generazioni future prenderà le mosse da uno studio volto a individuare a che tipo di responsabilità facciamo riferimento. In particolare, indagherò se quella verso le generazioni future possa considerarsi una responsabilità meramente morale o più compiutamente giuridica¹⁷⁶ e se tale responsabilità possa considerarsi retrospettiva, prospettiva o inclusiva¹⁷⁷.

Analizzerò poi gli argomenti a sostegno della responsabilità intergenerazionale a partire da testi e autori che introducono, nel dibattito filosofico e politico, la questione delle generazioni future e dei doveri dei presenti verso di esse. Fatto ciò, procederò con l'esame di due indirizzi giusfilosofici maggiormente rilevanti: quello contrattualista¹⁷⁸ e quella utilitarista¹⁷⁹; a questi aggiungerò un'ulteriore impostazione, di tipo metafisico-ontologico¹⁸⁰: quella di Hans Jonas¹⁸¹.

¹⁷⁶ Con ciò non intendo certo costruire una relazione assiologica fra i due tipi di responsabilità, ma verificare – tenuto anche in debito conto quanto già affermato prima in relazione alla questione della soggettività delle generazioni future – se risulti o meno possibile e/o desiderabile la costruzione di un sistema di *enforcement* attraverso il quale tutelare, a tutti gli effetti, gli interessi dei posteri.

¹⁷⁷ MAGNI 2005, 90 ss.

¹⁷⁸ RAWLS 1971, GAUTHIER 1986.

¹⁷⁹ NARVESON 1978 e 1979, PONTARA 1996.

¹⁸⁰ Cfr. MENGA 2014, 14.

¹⁸¹ JONAS 1979.

2. Quale responsabilità

2.1. Sulla natura morale della responsabilità intergenerazionale

Posto il superamento del rapporto identitario fra responsabilità giuridica e responsabilità morale¹⁸², pur ammettendone sempre la stretta interrelazione, è interessante interrogarsi circa quale dimensione – appunto, giuridica o morale – la responsabilità assumerebbe se ne venisse giustificata la sussistenza in relazione alle generazioni future.

Ci si chiede, infatti, se la responsabilità nei confronti dei futuri possa essere qualificata semplicemente come “morale” o se possa assumere una dimensione più compiutamente “giuridica”.

Il concetto di responsabilità cui si fa correntemente riferimento affonda le proprie radici concettuali nella morale cristiana¹⁸³, in cui la condotta distanziata dal “codice etico” comunemente accettato – almeno a livello formale – dalla comunità di fedeli recava con sé un giudizio di riprovazione contestualmente morale e giuridico.

¹⁸² Cfr. VIOLA F. 1993, 340. Rispetto a questo tema, in particolare, afferma che: «si può dire che sull'antico ceppo del concetto di responsabilità, che si mostrava pienamente omogeneo sia in morale che in diritto (in realtà era fortemente giuridicizzato), si sono innestati i due movimenti contraddittori, uno dei quali (sorto nell'ambito del diritto) va verso la responsabilità oggettiva e l'altro (sorto nell'ambito della riflessione morale contemporanea) va verso l'allargamento del concetto di colpa. Il risultato apparente sembra essere quello di allontanare il concetto di responsabilità morale da quello giuridico, creando una disomogeneità tra diritto e morale». In questa sede non mi occuperò del rapporto fra diritto e morale, data l'enorme portata della questione. Su questo punto, per conoscere le coordinate dottrinali che costituiscono i punti di riferimento di questa trattazione, si vedano: HART 1958, 1961, MACCORMICK 1978, NINO 1994, SCHIAVELLO 2005, 153-156, BARBERIS 2011, 55-93.

¹⁸³ VIOLA F. 1993, 40, D'ARIENZO 2012, 17.

Adottando una prospettiva più generale¹⁸⁴, con “responsabilità” si fa riferimento alla riconducibilità a un soggetto di un comportamento difforme da quello cui sarebbe tenuto. Il soggetto in questione “risponde”, appunto, di tale sua azione o omissione contraria alle norme di riferimento¹⁸⁵ con una sanzione¹⁸⁶ che l’ordinamento ricollega a quel determinato tipo di comportamento.

In maniera sintetica, è corretto affermare che responsabilità morale e giuridica siano quindi accomunate da alcuni elementi strutturali:

- a- un comportamento difforme da quello prescritto dalle norme di riferimento;
- b- la riconducibilità di tale comportamento a un soggetto destinatario della norma prescrittiva¹⁸⁷, ovvero una imputabilità materiale. Ciò significa che, per la configurabilità della responsabilità, non è necessaria anche una dimensione soggettiva e psicologica; basti pensare ai casi di cosiddetta “responsabilità oggettiva”¹⁸⁸;

¹⁸⁴ In questa circostanza metto da parte anche la polisemia di “responsabilità”. Rispetto a questa tematica, fondamentale risulta essere la quadripartizione hartiana, che fa riferimento a la responsabilità come ruolo (*role-responsibility*), la responsabilità come causa (*causal-responsibility*), la responsabilità come soggezione a conseguenze giuridiche (*liability-responsibility*) e la responsabilità come capacità (*capacity-responsibility*), cui si rimanda (Così HART 1968, 112.) Si segnala un quinto possibile senso di “responsabilità”, rilevato da SANTONI DE SIO 2013, laddove questo afferma che «nel linguaggio comune il termine responsabilità è usato anche in un quinto senso, per indicare una *virtù*, ossia il tratto di carattere di chi accetta e porta a termine diligentemente i propri compiti e doveri (come nelle espressioni “essere una persona responsabile” o “comportarsi responsabilmente”)».

¹⁸⁵ Questo modello, è bene precisarlo, è identico sia che si prenda in considerazione una responsabilità morale che una responsabilità giuridica. Può, quindi, trattarsi sia di norme giuridiche che di norme morali.

¹⁸⁶ Utilizzo il termine “sanzione” nell’accezione comune di “conseguenza negativa”. In realtà il concetto di “sanzione” è doppiamente riferibile sia a un effetto compressivo che a un effetto ampliativo della sfera giuridica. Così PAGLIARO 2003, 6, il quale precisa come «la sanzione può consistere in un avvenimento favorevole per il soggetto al quale si rivolge; e in questo caso si ha sanzione premiale, che è indicata più semplicemente come “premio”».

¹⁸⁷ In altri termini, un «dovere». VIOLA F. 1993, 341.

¹⁸⁸ A questo proposito, è bene precisare come, se all’interno della cultura penalistica l’elemento della “colpa” risulta indefettibile, in quanto componente genetica dello

- c- l'esistenza di una relazione intersoggettiva¹⁸⁹. La responsabilità è, infatti, configurabile come un concetto relazionale, come un "rapporto", essendo la responsabilità sempre "verso qualcuno";
- d- la conseguenza, ovvero la sanzione che l'ordinamento di riferimento collega alla violazione del dovere.

I tratti differenziali fra responsabilità giuridica e responsabilità morale, invece, risiedono nella declinazione in senso giuridico degli elementi di cui ai punti "b" e "d", ovvero: la giuridicità della norma prescrittiva e, conseguentemente, della sanzione ricollegata con la violazione.

Se, infatti, la violazione della norma morale dà luogo a un semplice sentimento di riprovazione, la violazione della norma giuridica comporta l'applicazione di una sanzione giuridica che intacca la sfera del soggetto che ne è destinatario. Ciò non significa che fra responsabilità morale e giuridica vi sia una netta separazione; al contrario, ciò che è oggetto di attività normativa dell'ordinamento giuridico tende (ma ciò non è sempre vero) a rispecchiare il sentimento sociale (e quindi la dimensione morale) della collettività cui questo si applica¹⁹⁰.

Rispetto alla responsabilità nei confronti delle generazioni future, allora, viene da chiedersi a quale *species* – morale o giuridica – questa possa iscriversi. In linea di massima, ritengo che la risposta non possa essere fornita in maniera univoca e definitiva. La dimensione morale dei

stesso diritto penale, in ossequio al principio di colpevolezza riconducibile agli artt. 2 e 27 della Costituzione Italiana, lo stesso non possa dirsi per le altre branche dell'ordinamento che, al contrario, conoscono forme di responsabilità oggettiva. Tali forme di responsabilità sono volte a ottenere una migliore protezione dei soggetti lesi dalla condotta antidoverosa. In alcuni classici della tradizione civilistica contemporanea del nostro Paese, addirittura, si è parlato della responsabilità per colpa come concetto "desueto". Cfr. RODOTÀ 1964. In senso critico VIOLA 2007, 129.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Rispetto alla questione del rapporto fra diritto e morale vedi *supra*, nota n. 182.

diritti delle generazioni future è, infatti, sicuramente forte e presente nel sistema che ne regge la giustificazione (vedi *infra*, cap. IV, 3. e ss.). Ciononostante, è innegabile che un sistema di valori pluralista, «impedisca l'individuazione di concezioni dominanti e stabili»¹⁹¹.

Particolarmente rilevanti, in questo senso, gli sviluppi teorici di Hans Jonas che, ne *“Il principio di Responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica”*, pone il problema del mutato rapporto fra essere umano e natura e del conseguente svilupparsi di un concetto di responsabilità rivolto anche verso soggetti non umani, quali la natura e gli animali¹⁹², e indeterminati, quali le generazioni future, imponendo la formulazione del cosiddetto “principio di precauzione”¹⁹³.

Ad ogni modo, non è da escludersi che questa possa essere già oggetto di attività normativa nell'ordinamento giuridico contemporaneo. Come mostrato nel corso dei primi due capitoli, infatti, è essenziale determinare cosa si intenda con “generazioni future” per poter stabilire se la responsabilità intergenerazionale abbia o meno attualità giuridica. Adottando una prospettiva “indeterminista” o “prossimista”, d'altronde, la risposta non potrebbe che essere positiva.

In questa sede, però, vorrei affrontare la questione in un'ottica più generale, che riguardi le “generazioni future” intese nel loro insieme, come soggetto unitario. Dati gli elementi costitutivi del rapporto di responsabilità, risulta chiaro come non possa dirsi strutturalmente

¹⁹¹ VIOLA F. 1993, 342.

¹⁹² JONAS 1979.

¹⁹³ Come si vedrà in seguito (vedi *infra*, cap. IV, 6.), la formulazione di questa locuzione non è originaria della produzione jonasiana, ma è il risultato degli sviluppi teorici per i quali l'apporto del filosofo tedesco sono stati fondamentali.

mancante il rapporto intersoggettivo, poiché – come si è detto – la sussistenza di una dimensione giuridico-soggettiva delle generazioni future dipende esclusivamente dalla volontà del legislatore. Come ho sostenuto prima (vedi *supra*, cap. II, 3.), infatti, non sono rilevabili degli ostacoli concettuali al riconoscimento della soggettività delle generazioni future. Si tratta, piuttosto, di una questione di scelta normativa, di politica del diritto¹⁹⁴.

Segnalo, da ultimo, come sia anche stato elaborato un concetto di “responsabilità” che prescinde dagli elementi di cui si è detto sopra¹⁹⁵, tale da consentire il riconoscimento di una dimensione deontica al rapporto fra presenti e futuri anche laddove non si riconosca alle stesse una soggettività. In particolare, oltre al superabile concetto di colpa in seno all’elemento dell’imputazione, anche il rapporto intersoggettivo diverrebbe defettibile, «poiché non si risponde più nei confronti di soggetti determinati, ma nei confronti di tutti coloro che possono subire un danno a causa dell’attività intrapresa»¹⁹⁶.

In secondo luogo, lo stesso “dovere” intimato nella norma prescrittiva appare in certi casi più soffuso e meno definito¹⁹⁷. Sarebbe possibile, secondo quest’impostazione, individuare un particolare tipo di responsabilità dove non è aprioristicamente determinata la portata del “dovere” per il soggetto che agisce. Questi, però, adottando una

¹⁹⁴ Per quanto concerne il tema della positivizzazione della responsabilità intergenerazionale e dei diritti delle generazioni future vedi *infra*, Conclusioni, 2.

¹⁹⁵ VIOLA F. 1993, 343.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Così, sempre VIOLA F. 1993, 343: «[n]on essendoci più riferimento a doveri, non c’è la valutazione negativa del comportamento in contrasto con il dovere e, ovviamente, non c’è neppure la valutazione negativa della conseguenza imputata».

determinata condotta, ne accetta le conseguenze potenzialmente dannose originariamente non previste, dovendo quindi farsi carico di tutti i costi da queste derivanti.

In questo modo, come è stato sostenuto, l'«imputazione del danno [viene operata] sulla base di una valutazione comparativa degli interessi»¹⁹⁸; ciò comporta che, condotta una valutazione delle poste in gioco, si decida di ricollegare a una determinata condotta una conseguenza-costo, originariamente non prevista e non oggetto di una precisa attività normativa e, pertanto, non più vissuta dall'ordinamento come *contra ius*. E anche questa costituirebbe una forma, innovativa, di “responsabilità”.

Su quest'ultimo punto, però, è bene precisare come in realtà la flessibilità della dimensione deontica della responsabilità sia più illusoria che effettiva. È sicuramente vero, infatti, che la responsabilità costituisca un sistema di allocazione dei “costi” (intesi in senso lato) di una condotta. Bisogna, però, distinguere la liceità della condotta dall'illiceità delle sue conseguenze dannose. È infatti possibile che, in una società del rischio, si consentano delle attività dotate di un potenziale nocivo non sempre calcolabile. La condotta però non genera di certo costi “leciti”, pur non essendo antidoverosa. La creazione di uno schema simile di responsabilità è volto a consentire che vengano sviluppate anche attività pericolose, per non limitare eccessivamente lo spazio dell'autonomia privata, senza sacrificare interessi terzi rispetto a chi mantiene la condotta rischiosa.

¹⁹⁸ SCARPELLI 1982, 52.

Inoltre, è bene precisare come sullo sfondo potrebbe sempre scorgersi una regola per la quale “l’attività è lecita nella misura in cui non arrechi danni. Qualsiasi danno, anche non previsto o prevedibile, va risarcito dal soggetto che svolge l’attività”.

Secondo una lettura molto discussa, un esempio di dovere “liquido” – di immediata rilevanza per la questione dei diritti delle generazioni future – sarebbe rappresentato dal cosiddetto principio per cui “chi inquina paga”¹⁹⁹. Chi, infatti, nello svolgimento della propria attività, danneggia un ecosistema è tenuto a sostenere il peso della rimessa in pristino, quasi che in sé l’attività inquinante sia consentita, salvo l’obbligo di intervenire laddove da questa dipenda un deterioramento ambientale superiore alla soglia originariamente prevista e consentita.

A ben vedere, è necessario distinguere il caso della condotta soggettivamente orientata all’illecito, per cui chi inquina ha anche violato una precisa regola di protezione ambientale, dal caso di cui è incolpevole degli effetti inquinanti imprevisti, avendo rispettato tutti i canoni di legge in fatto di sicurezza. Nel primo caso, l’antidoversità è comunque a monte e ben individuabile, non essendo rinvenibile alcuna flessibilità per quel che concerne il dovere violato. Nel secondo caso, disciplinato diversamente²⁰⁰, al soggetto che ha incolpevolmente causato l’inquinamento sarà richiesto semplicemente di sostenere i costi della rimessa in pristino. In questo secondo caso, probabilmente, è possibile rinvenire quello schema a dovere “soffuso”. È inoltre sempre possibile

¹⁹⁹ Originariamente sancito e disciplinato dall’art. 174 della direttiva 2004/35 e ormai trasfuso nell’art. 191 del TFUE. Nel nostro ordinamento è stato recepito attraverso l’art. 238 del D. Lgs. n.152/2006, cosiddetto codice dell’ambiente.

²⁰⁰ Art. 240 ss. D.Lgs. 152/2006, cui ci si riferisce normalmente come T.U. “Ambiente”.

richiamare il concetto di “danno da atto lecito”, che – da un lato – implica una forma attenuata di responsabilità e – dall’altro – fa sorgere un obbligo di indennizzo e non già di risarcimento²⁰¹.

2.2. Sulla natura prospettiva o retrospettiva della responsabilità intergenerazionale

A questo punto della trattazione, è opportuno chiedersi se il concetto di responsabilità cui si fa in questa sede riferimento sia di tipo “retrospettivo”, “prospettivo” o “inclusivo”²⁰².

Una responsabilità è “retrospettiva” allorché riguardi azioni o omissioni passate, le cui conseguenze o sono già fenomenicamente apprezzabili o sono prevedibili con una discreta attendibilità da parte del soggetto che formula il giudizio di responsabilità.

Al contrario, è “prospettiva” quella responsabilità che non guarda alle azioni in senso storico, ma apprezza – secondo una valutazione preventiva – gli effetti di un fare non ancora compiuto ma che si ha intenzione di compiere²⁰³.

Con responsabilità “inclusiva”, infine, si fa riferimento a una tipologia che non prende le mosse dal dato temporale (passato, presente o futuro), ma in un certo senso ne prescinde. Adottando una prospettiva

²⁰¹ Cfr. CERDON 2008.

²⁰² MAGNI 2005, 90 ss.

²⁰³ In questo caso uso “compiere” in senso generico, poiché includo in questo termine anche un comportamento di tipo omissivo, secondo una approssimazione che è meramente linguistica e che è funzionale alla maggiore efficacia espositiva. Tale genere di sintesi (commissione-omissione) è peraltro frequente anche nella letteratura penalistica, allo scopo di evitare pedanti ripetizioni.

inclusiva, infatti, si prendono a riferimento sia i comportamenti già tenuti sia quelli ancora da tenere, includendo sempre le conseguenze da questi determinate. In questo modo si amplia lo spettro di azioni o omissioni foriere di una responsabilità per il soggetto, consentendo a chi ne giudica l'operato di prendere in considerazione un più ampio novero di dati, che ricomprendono sia i fatti che le previsioni dei fatti.

Rispetto alla questione delle generazioni future, si è teso a considerare la responsabilità verso di esse come eminentemente prospettiva, riducendo così la portata dei comportamenti ai soli fatti ancora da compiere²⁰⁴.

Tale orientamento è originato dall'idea che la questione intergenerazionale sia da affrontare in termini meramente programmatici. Le generazioni future, infatti, in quanto prive del requisito dell'attualità, non potrebbero essere considerate come *attualmente* danneggiate dai comportamenti già tenuti. Piuttosto, gli agenti sarebbero obbligati (e solo in questo senso sarebbero responsabili) a programmare la propria condotta in modo da guardare anche agli interessi dei posteri o, almeno, in maniera tale da bilanciarli in maniera sostenibile con le prerogative dei viventi.

Non si tratterebbe, quindi, di una responsabilità "da condotta" ma

²⁰⁴ Cfr. MAGNI 2005, 90 ss. Lo stesso Magni, in altra sede, afferma che: «quando si parla di responsabilità (morale o giuridica), in questo caso, si intende poi una responsabilità indirizzata al futuro, piuttosto che al passato: si adopera cioè il concetto di responsabilità soprattutto nella sua accezione prospettiva, in relazione ad eventi, azioni o scelte non ancora compiute (si ritiene qualcuno responsabile delle conseguenze future delle proprie azioni, sugli altri a lui contemporanei o sulle generazioni che verranno, appunto), anziché retrospettiva, in relazione ad azioni o scelte compiute nel passato, come nelle comuni attribuzioni di responsabilità penale quando si punisce qualcuno per un reato commesso», MAGNI 2007.

di una responsabilità “da programma”²⁰⁵.

A questo argomento è possibile sollevare due eccezioni:

a- il concetto di “condotta” (attiva o omissiva che sia) può ricomprendere senza nessuno sforzo semantico o teorico l’attività della “programmazione”. Non è percepibile, infatti, alcun distinguo che sia in grado di giustificare tale separazione concettuale che conduce a una restrizione della portata della responsabilità intergenerazionale;

b- risulta insufficiente e insoddisfacente una concezione di responsabilità che prescindano il dato storico, per guardare al semplice futuro. Le azioni e omissioni dei presenti, infatti, ivi ricompresa l’attività di programmazione, sono quelle che a tutti gli effetti determinano lo “stato di salute” delle generazioni future in generale. Anche le azioni già compiute, in altri termini, sono in grado di mettere a repentaglio i diritti dei futuri e, pertanto, non vedo perché dovrebbero essere collocati al di fuori della questione intergenerazionale. Ciò è tanto più vero nell’ottica di una definizione “indeterminista” di generazioni future.

Per questi due motivi ritengo che debba adottarsi una concezione “inclusiva” di responsabilità, che ricomprenda tanto la dimensione “retrospettiva” che “prospettiva”. Proprio questa seconda dimensione, ovviamente, risulta essere più discussa e “fertile” da un punto di vista argomentativo, rappresentando una novità nel quadro teorico-giuridico

²⁰⁵ Cfr. JONAS 1979, 119; RICOEUR 1991, 282; OST 2003, 296. Nel riconoscere la dimensione anche prospettiva, entrambi gli autori propendono comunque per una versione inclusiva del concetto di responsabilità.

di riferimento. A sostegno di una prospettiva inclusiva, si è detto come il fondamento stesso del concetto di responsabilità giuridica si sia trasformato, essendo questa non più rivolta solo al passato, alla ricerca di un colpevole, ma anche verso il futuro «alla ricerca di una responsabilità verso l'avvenire dell'umanità»²⁰⁶.

Il concetto di responsabilità, infatti, si amplia concettualmente attraverso l'inclusione del cosiddetto "principio di precauzione" (vedi *infra*, cap. II, 6.), che consente un'anticipazione considerevole della soglia di tutela dei beni giuridici, nonché l'affermazione di un'esigenza protettiva derivante dall'ignoranza degli effetti di una propria condotta²⁰⁷.

3. Gli albori della responsabilità intergenerazionale

3.1. La fondazione teologica dei diritti delle generazioni future

Nonostante gli argomenti negativi di cui si è detto nel capitolo precedente (vedi *supra*, cap. III, 6.1.), della giustificazione dei diritti delle generazioni future è già possibile trovare traccia nella dogmatica dei culti monoteisti di matrice semitica. Ebraismo, Cristianesimo e Islam sono, infatti, accomunati da un'antica attenzione verso la questione

²⁰⁶ GAILLARD 2011, 358. Traduzione mia, nella versione originale: «à la quête d'une responsabilité envers l'avenir de l'humanité».

²⁰⁷ THIBIERGE 2004.

dell'equità intergenerazionale, seppur in forma larvata²⁰⁸.

Nella tradizione ebraica, in particolare, è molto forte l'idea della trasmissione della cultura di generazione in generazione. Ciò costituirebbe un dovere dei presenti verso i passati e i futuri, e infatti

«[i]l compito di trasformare il ricordo in memoria viva e trasmetterlo alle generazioni future è assegnato dall'ebraismo alla "Tradizione orale" che, anziché essere isolata e decontestualizzata in un monumento, è inserita nella continuità di un sistema culturale»²⁰⁹.

Altrettanto presente e costante è l'idea del pianeta terra come luogo creato e donato da dio, i cui ospiti sono intrinsecamente transeunti. In ragione della loro temporaneità, quindi, questi sono tenuti al rispetto dei luoghi che abitano, così da consentirne il passaggio alla generazione successiva.

Tale assunto accomuna, anzitutto, Ebraismo e Cristianesimo i quali, come noto, condividono parzialmente le sacre scritture di riferimento e la relativa dogmatica. Nella Genesi, in particolare, è possibile osservare

²⁰⁸ Data la complessità delle costruzioni teologiche menzionate, preciso che farò appena un breve cenno alla "dimensione religiosa" della responsabilità intergenerazionale; ciò perché temi così complessi richiederebbero un esame ben più approfondito che, per esigenze di sintesi, mi è impossibile condurre. Per la stessa ragion non esaminerò, inoltre, quell'approccio teorico-teologico giustificativo della responsabilità intergenerazionale, per questo si veda HARTSHORNE 1981.

²⁰⁹ DELLA ROCCA 2015. Disponibile in http://www.nostreradici.it/dovere_memoria.html, consultato il 23/9/2016. È interessante far caso a come di tale argomento trovi spazio anche nella filosofia contemporanea, ne *"Vita Activa"*. La *condizione della vita umana* della Arendt; la filosofa, non a caso di cultura di cultura ebraica, afferma che perché un'azione sia significativa è sempre necessario che venga raccontata; attraverso il racconto, tale azione viene tramandata alle generazioni future, cosicché il tempo vissuto non sia solo quello biologico – che intercorre fra vita e morte – ma anche quello del passato e del futuro, in cui si interviene ex post e "sopravvive" attraverso il racconto. In questo modo l'azione umana in un tempo biologico acquista un significato intertemporale. ARENDT 1958.

come in un dialogo fra dio e Abramo il primo affermi:

«[f]arò sussistere la mia alleanza con te e la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione, quale alleanza perenne, per il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te. E darò a te alla tua discendenza la terra dove soggiorni come straniero, tutta la terra di Canaan, quale possesso perenne; e così diverrò vostro Dio»²¹⁰.

Da questo breve passo emerge, seppur in maniera tacita, la dimensione intergenerazionale del patto fra il dio giudaico-cristiano e il popolo di riferimento, quello della terra di Canaan²¹¹.

Un simile rapporto fra essere umano e natura è però tracciato anche all'interno della cultura islamica. La legge coranica, in particolare, stabilisce che l'essere umano abbia determinati diritti verso Allah nell'uso delle risorse naturali che gli sono concesse²¹². In particolare, ogni generazione è tenuta ad utilizzare tali risorse nel rispetto degli interessi dei posteri. Uno dei principi fondanti la legge coranica, infatti, è quello della "Non-corrruzione"²¹³ della terra concessa da Dio:

«[c]erca, con i beni che Allah ti ha concesso, la Dimora Ultima. Non trascurare i tuoi doveri in questo mondo, sii benefico come Allah lo è stato con te e non corrompere la terra. Allah non ama i corruttori»²¹⁴.

²¹⁰ *Genesi* 17:7-8.

²¹¹ In questo senso anche BROWN WEISS 1989, 19.

²¹² Cfr. *Islamic Principles For the Conservation of the Natural Environment* 13-14, sez. I, n. 5 (IUCN e Arabia Saudita 1983). Disponibile in: http://cmsdata.iucn.org/downloads/eplp_020reven.pdf, consultato il 22/9/2016.

²¹³ *Ibidem*, sez. IV. Cfr. ASLAM PARVAIZ 2008, 876.

²¹⁴ *Corano*, Sura X XVIII, Al Qasas (Il Racconto) n. 77.

Come dimostra questo breve inciso, in questo caso la dimensione intergenerazionale emerge in maniera piuttosto chiara attraverso la posizione del dovere di “Non-corruzione”, in termini paragonabili alla tradizione giudaico-cristiana.

Più nel dettaglio, è bene precisare come il concetto islamico di “giustizia”²¹⁵ sia tendenzialmente bidimensionale, avendo a riferimento tanto il singolo quanto la comunità di fedeli, intesi come un soggetto unico capace di titolarità di diritti e doveri. Da qui la possibilità di attribuire un dovere collettivo di conservazione delle risorse del pianeta e i diritti di portata generale, derivanti dalla concezione del credente come pari (e quindi meritevole di tutela) anche a prescindere dalla sua dimensione temporale²¹⁶.

Un breve cenno, infine, meritano i culti non-teistici dell’Estremo Oriente, anch’essi accomunati da un tradizionale rispetto per la natura e da un senso di dovere verso le generazioni future²¹⁷. Nella teologia scintoista, per esempio, il rapporto essere umano-natura viene a essere disegnato nei termini della “reverenza” del primo verso la seconda²¹⁸. Da questo rapporto di “reverenza” discende un’attenzione spiccata per il mantenimento degli equilibri naturali e il rispetto verso le generazioni future.

²¹⁵ KHADDURI 1984, 233-239.

²¹⁶ BROWN WEISS 1989, 19.

²¹⁷ *Ibidem*, 20.

²¹⁸ Cfr. STEWART SMITH 1987.

3.2. *Le radici giusfilosofiche della responsabilità intergenerazionale: dal contrattualismo secentesco alla filosofia marxista*

L'idea che delle risorse naturali debba farsi un uso ponderato e che il loro spreco risulti deprecabile è presente in maniera chiara anche nel pensiero di John Locke. Il filosofo inglese, infatti, sostiene che all'umanità è richiesto di non prendere più "frutti" (in questo caso è usato in senso generico, ovvero di "risorse") di quanto questa non sia in grado di consumare, cosicché queste non vengano sprecate²¹⁹. Si parla, infatti, di una "clausola di limitazione lockiana".

Del resto, il mondo stesso è concepito da Locke come un luogo abitato da «Adamo e i suoi *posteris*»²²⁰, essendo quindi valorizzato – seppur in maniera appena accennata – l'elemento della intergenerazionalità²²¹. In altri termini, nell'interrogarsi sulla compatibilità etica e concettuale della proprietà privata con l'idea di un mondo concesso da dio all'umanità nel suo insieme, il filosofo inglese pone – neanche troppo fra le righe – la questione dell'equità intergenerazionale in tema di uso delle risorse.

Diverso è invece l'approccio di Thomas Hobbes. Questi – nel *Leviatano* – fa espresso riferimento al passo della Genesi già riportato (vedi *supra*, cap. IV, 3.1.) allo scopo di fondare – in una prospettiva

²¹⁹ LOCKE 1690, 25. Il corsivo è mio.

²²⁰ La traduzione è mia. *Ibidem*, 24.

²²¹ È utile precisare come altri autori coevi abbiano, in realtà, già sviluppato una sorta di «etica del futuro» (cfr. BIRNBACHER 1994, 290 e GAILLARD 2011, 311). Basti pensare a Spinoza, per il quale razionalmente desideriamo che il minor male di oggi conduca al maggior bene per il futuro e che, viceversa, rigettiamo l'idea che un modesto bene odierno sia causa di un consistente male futuro. SPINOZA, *Etica*, IV, prop. 66. Disponibile in: http://www.webethics.net/testi/Spinoza_Etica.pdf, consultato il 13/10/2016.

teologica e giusnaturalistica insieme – la sua teoria contrattualistica. A questo scopo, il già citato patto fra il dio giudaico-cristiano e il popolo della terra di Canaan viene inteso come obbligatorio per Adamo stesso e i suoi discendenti²²². Rimane, anche in questo caso, l'idea di vincolo²²³ che riguarda il popolo e che comporta il passaggio della terra abitata da coloro che hanno sottoscritto tale accordo con la divinità²²⁴. In questo caso, però, risulta più marcata la dimensione deontica scaturente dal patto con dio, anche per i futuri, piuttosto che l'idea di doveri dei presenti verso questi. Ciò, tuttavia, non fa venir meno l'idea stessa che sembra accomunare i citati contrattualisti secenteschi: il contratto sociale sia come strumento di regolazione della società sia come mezzo per la sua perpetuazione. L'idea di "contratto sociale" e l'esigenza che questo venga rispettato, in altri termini, possono comunque essere intesi come un obbligo non soltanto rispetto alle altre "parti" dell'accordo, ma anche nei confronti delle generazioni future, proprio per la funzione di mantenimento della società che il contratto sociale, in effetti, svolge. Quest'idea è ripresa anche da Burke, laddove egli fa riferimento alla società come a un patto fra passati, presenti e futuri²²⁵.

Infine, è utile far cenno a come anche la costruzione teorica marxista menzioni direttamente il rapporto fra presenti e futuri in relazione al possesso della terra²²⁶. Marx, infatti, guarda all'umanità come a un insieme di comunità "amministratrici" della cosa comune, da

²²² Così HOBBS 1651, III, 458.

²²³ ALFIERI 2009, 136.

²²⁴ A partire da tale accordo, peraltro, il sovrano trova legittimazione divina.

²²⁵ BURKE 1790, 93.

²²⁶ Cfr. BROWN WEISS 1989, 20.

preservare e tramandare ai posteri. In assenza di un concetto privatistico di “proprietà” il solo “possesso/amministrazione” della terra comporta un obbligo di protezione della stessa per le future generazioni.

In questo senso, nel Capitale, il filosofo tedesco afferma che:

«neppure un’intera società o una nazione, neppure tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, neppure esse sono proprietarie della terra. Ne hanno solo il possesso, l’usufrutto, e come *boni patres familias* hanno il dovere di tramandarla, migliorata, alle generazioni successive»²²⁷.

Nella prospettiva marxiana, quindi, non sarebbe in alcun modo giustificata la proprietà privata né senso infragenerazionale né intergenerazionale.

Pertanto le generazioni presenti risultano sicuramente obbligate al mantenimento della terra e, in più, è ben chiaro un riferimento al “miglioramento” della stessa in funzione del migliore sfruttamento da parte dei posteri.

Questo risulta essere un *quid pluris* rispetto al semplice mantenimento cui si è finora fatto cenno, portando in avanti la costruzione marxista verso una sorta di “imperativo categorico” che impone un uso migliorativo della cosa comune.

²²⁷ MARX 1867, III, XLVI, 2341. Tale affermazione è inserita all’interno di un ragionamento utile alla dimostrazione di “assurdità” della proprietà privata in generale, in virtù del quale, così come è inconcepibile la schiavitù, intesa come proprietà dell’essere umano su un altro essere umano, allo stesso modo risulta non giustificato un rapporto di “appartenenza” fra cosa e persona fisica.

4. Responsabilità intergenerazionale e contrattualismo

4.1. *Le premesse teoriche della responsabilità intergenerazionale in Rawls*

In *"A Theory of Justice"* John Rawls tenta di elaborare un principio di giustizia che possa essere universalmente valido e applicabile, nonché orientato alla costruzione di una società "giusta", retta da istituzioni altrettanto "giuste"²²⁸.

Nel perseguimento di questo intento, Rawls immagina una situazione originaria in cui i consociati – coperti da un velo di ignoranza foriero di imparzialità e senso di equità²²⁹ – devono individuare dialogicamente tale principio di giustizia attraverso un accordo razionale.

In estrema sintesi, quindi, gli elementi essenziali della ricostruzione rawlsiana sono l'accordo razionale e la condizione di imparzialità ed equanimità determinata dal velo di ignoranza proprio della posizione originaria.

Per quanto riguarda il primo, dalla razionalità dell'accordo²³⁰ discenderebbe la mancanza – fra i membri dell'"assemblea originaria" –

²²⁸ Preciso che per esigenze di sintesi non approfondirò la ricostruzione rawlsiana oltre quanto necessario ai fini dello studio della responsabilità intergenerazionale. Ciò perché un argomento così complesso, trattato in tutta la sua estensione, rischierebbe di portare la trattazione del tema delle "generazioni future", già di per sé vasta e dispersivo, oltre i limiti della pertinenza.

²²⁹ Così RAWLS 1971, par. 24.

²³⁰ *Ibidem*, par. 25. Ciò perché, in ogni caso, l'essere umano viene considerato da Rawls come un "essere noumenale", ovvero un soggetto che – posto nella situazione originaria – compirà senza costrizioni e senza eccezioni delle scelte conformi al suo naturale senso di giustizia.

di qualsiasi sentimento o inclinazione psicologica (quali, ad esempio, l'invidia e l'altruismo) capace di influire sulle decisioni di questi circa il concetto di "giustizia". Date queste condizioni, ogni soggetto coinvolto nella procedura di decisione agirebbe – secondo Rawls – nel precipuo scopo di salvaguardare razionalmente i propri interessi e nell'indifferenza verso i propri consociati.

Per quanto concerne il secondo, tanto la posizione originaria quanto il velo di ignoranza assolvono la funzione di porre gli interlocutori razionali in un doppio stato di inconsapevolezza, soggettivo e oggettivo. Essi, infatti, da un lato disconoscono le proprie caratteristiche effettive (status sociale, doti naturali, inclinazioni e desideri) e, dall'altro, non hanno contezza circa gli elementi fattuali propri della realtà concreta (circostanze politiche, economiche e culturali) in cui opereranno una volta completata la procedura di individuazione del principio di giustizia e infranto, quindi, il velo di ignoranza. In questo modo ogni partecipante all'assemblea sarebbe incline ad adottare un criterio di giustizia in grado di massimizzare i risultati (e i vantaggi) individuali e minimizzare i rischi per tutti i consociati. In altri termini – non avendo idea dell'assetto reale in cui il soggetto opererà – si ritiene plausibile che chi è posto nella posizione originaria preferisca che i beni sociali vengano distribuiti in maniera eguale e che le eventuali diseguaglianze siano giustificate solo allo scopo di fornire assistenza a coloro che partono da una situazione di svantaggio²³¹.

²³¹ RAWLS 1971, par. 46. È bene fare presente come in una raccolta di saggi successiva, *"Justice as fairness"*, Rawls faccia riferimento a due «principi di giustizia». Citando direttamente l'Autore, il principio di uguale libertà consiste nel fatto che «ogni persona ha lo stesso titolo indefettibile a uno schema pienamente adeguato di uguali

In questo modo si riduce il rischio che, ad esempio, nel caso in cui il membro dell'assemblea originaria appartenga a una classe sociale debole, questi risulti del tutto marginalizzato e privo dei "mezzi" (da intendere in senso ampio) di cui, secondo il principio di giustizia adottato, tutti devono invece essere dotati.

4.2. La declinazione in senso intergenerazionale del principio di giustizia

In questo quadro teorico, lo stesso Rawls tenta di estendere la portata applicativa della propria riflessione non soltanto in senso infragenerazionale, ma anche in termini intergenerazionali²³². La questione viene posta perché le generazioni presenti, operando nel loro proposito di realizzazione di una società giusta, condizionano inevitabilmente il futuro dei posteri. Il rischio principale a cui questi sarebbero esposti risulterebbe dal fatto che il consenso originario di matrice rawlsiana sarebbe mosso dall'esclusivo interesse proprio e nella consapevolezza della contemporaneità fra gli intervenuti che risulterebbero, quindi, del tutto disinteressati alla tutela delle generazioni a venire²³³.

L'Autore, in particolare, pone come correttivo della paventata

libertà di base compatibile con un identico schema di libertà per tutti gli altri»; per quanto riguarda il secondo principio (quello di differenza), questi afferma che «le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo, devono dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società». RAWLS 1985, 46.

²³² RAWLS 1971, cap. V.

²³³ MAFFETTONE 2014, par. 6.1.

autoreferenzialità infragenerazionale della sua teoria, il cosiddetto principio del «giusto risparmio»²³⁴, in virtù del quale ciascuna generazione sarebbe tenuta a sopportare solo un'«equa quota dell'onere» necessario alla messa in pratica e al mantenimento del principio di giustizia stabilito nel “consesso originario”. Viene da sé, a questo punto, chiedersi come possa risultare conciliabile l'idea di una situazione originaria dominata dalla mutua indifferenza e dal perseguimento esclusivo del *proprio* migliore interesse con un principio di giustizia inclusivo della responsabilità intergenerazionale. I soggetti posti in posizione originaria, infatti, vengono immaginati da Rawls come consapevolmente appartenenti a un'unica generazione²³⁵, risultando quindi i posteri – in ossequio alle premesse teoriche di cui si è detto (vedi *supra*, cap. IV, 3.1.) – del tutto trascurati e trascurabili agli occhi del “consesso originario”. In questo senso, infatti, sarebbe più coerente che le generazioni presenti (e decidenti) optino per massimizzare egoisticamente il proprio benessere, dimenticando gli interessi delle generazioni future e non applicando il principio del giusto risparmio²³⁶.

Per perseguire l'intento di applicazione della sua teoria, allora, Rawls introduce nella sua trattazione un nuovo elemento che condizionerebbe scelte e operato dei soggetti originari: la cosiddetta “intuizione morale”. Questa consisterebbe nella naturale consapevolezza dei soggetti originari circa la doverosità dell'applicazione del principio di giustizia anche in senso intergenerazionale. Più specificamente,

²³⁴ RAWLS 1971, par. 44.

²³⁵ *Ibidem*, par. 24 e 44.

²³⁶ Si parla, in questi casi, di applicazione del “principio di dominanza” nella logica del dilemma del prigioniero. Così PONTARA 1995, 80. Cfr. MENGA 2014, 13.

secondo Rawls, le generazioni presenti avrebbero la “naturale tendenza”²³⁷ a proteggere non soltanto gli interessi propri, ma anche quelli dei propri discendenti, risultando per questi quindi del tutto normale agire come un “buon padre di famiglia”. Sebbene la *ratio* contrattualista imponga anzitutto il perseguimento del proprio interesse, l’“egoismo” del consesso originario verrebbe dunque apparentemente arginato da tale intuizione morale, che consentirebbe l’applicazione del principio del giusto risparmio e, mediatamente, una tensione verso il principio di giustizia orientato anche in senso intergenerazionale²³⁸. Rawls, infine, precisa che la protezione dei propri immediati discendenti corrisponda esattamente a una pretesa della propria sfera, rientrando nel concetto di “interesse proprio” perseguito nell’approccio contrattualista. Ciò nella misura in cui, proteggendo la propria progenie, i presenti asseconderebbero essenzialmente un *loro* desiderio. In questo modo l’Autore conferma la natura contrattualista della propria ricostruzione teorica e tenta, al contempo, di giustificare la responsabilità intergenerazionale.

Come si evince da quanto detto, Rawls rifiuta quindi l’idea di estendere in senso temporale la portata del velo di ignoranza. I membri del “consesso originario”, infatti, sono immaginati come consapevoli della loro contemporaneità; da qui la possibilità degli stessi di percepire la propria alterità rispetto alle generazioni future. Il rifiuto di Rawls è legato al fatto che egli ritenga eccessivamente astratta l’ipotesi di collocare la discussione originaria intorno al principio di giustizia in una

²³⁷ RAWLS 1971, 292.

²³⁸ *Ibidem*, 19. Cfr. BARRY 1989, 189 ss.

situazione atemporale. Le coordinate cronologiche di cui sono forniti i soggetti, infatti, sarebbero – agli occhi del filosofo inglese – essenziali per evitare che lo sforzo ideale nella ricostruzione della situazione originaria risulti «un atto di fantasia troppo azzardato»²³⁹.

Da ultimo, è bene precisare come Rawls riconduca i rapporti fra presenti e futuri nell'alveo del “dovere”, piuttosto che in quello dei diritti. Non c'è traccia, infatti, all'interno della trattazione in esame, di uno sviluppo in senso soggettivo delle generazioni future. Piuttosto, a rilevare sarebbero gli obblighi dei presenti nei confronti dei propri discendenti. Nondimeno, è interessante notare come si faccia esclusivo riferimento ai “prossimi”, tralasciando quindi la dimensione remota delle responsabilità intergenerazionale (vedi *supra*, cap. I, 4.).

4.3. *Alcune critiche alla teoria rawlsiana*

La ricostruzione appena esposta in fatto di responsabilità intergenerazionale è stata oggetto di diverse critiche, anzitutto in ordine alla possibilità di dare per scontato che per gli intervenuti al “consenso originario” risulti del tutto naturale – di fatto indefettibile – concepire la protezione dei propri discendenti come qualcosa di prioritario e rientrante nella sfera egoistica dei propri interessi. Come è stato sostenuto²⁴⁰, l'intuizione morale di cui parla Rawls appare tutt'altro che scontata e «*natural enough*»²⁴¹. È ben, possibile, infatti, immaginare che

²³⁹ MENGA 2014, 15.

²⁴⁰ *Ibidem*, 17.

²⁴¹ RAWLS 1971, 292.

un soggetto non riconduca affatto nella propria sfera di interessi la riproduzione e la protezione di coloro che rappresentano il risultato di tale attività.

A questo proposito, è stato sostenuto che la ricostruzione rawlsiana – sviluppata, di fatto, su due binari differenti a seconda che tale teoria sia finalizzata alla giustizia infragenerazionale o intergenerazionale – dia luogo a *due* teorie differenti: una valida per i presenti e una valida per i futuri²⁴².

Da un lato è infatti possibile rinvenire un'impostazione contrattualista che si fonda sulla razionalità perfetta dei soggetti posti nella posizione originaria, peraltro privi di alcuna informazione circa le loro caratteristiche soggettive effettive; dall'altro, però, solo in relazione ai doveri verso i futuri, si individua un espresso desiderio di protezione dei futuri, che sembra delineare un profilo soggettivo concreto e ben preciso (un desiderio moralmente fondato) incompatibile con la razionalità astratta immaginata da Rawls²⁴³. Sembrerebbe, quindi, che la teoria rawlsiana viaggi su un doppio binario: quello della razionalità pura rispetto alla responsabilità infragenerazionale e quello della razionalità impura, "macchiata" dall'"intuizione morale" rispetto alla questione intergenerazionale. L'incompatibilità delle due ricostruzioni, in definitiva, mostrerebbe l'insufficienza dell'impianto di Rawls nella giustificazione dei doveri dei presenti verso i futuri²⁴⁴.

²⁴² Così MENGA 2014. Cfr. KAVKA 1975, HUBIN 1976, BARRY 1977, 1978, 1989, 189 s., DE-SHALIT 1995, 103-106, AGIUS 2006, WALLACK 2006.

²⁴³ MENGA 2014, 19.

²⁴⁴ BARRY 1989, DE-SHALIT 1995, WALLACK 2006.

Segnalo, inoltre due ulteriori rilievi critici. Il primo risiede nel fatto che non si capisca bene perché – data la costruzione ideale e astratta operata da Rawls circa la situazione originaria – non si possa più semplicemente immaginare che il velo di ignoranza ricomprenda anche la generazione di destinazione degli intervenuti al consesso. Non ritengo, infatti, che porre la discussione originaria in un contesto atemporale renda più astratta l'ipotesi avanza da Rawls, nella misura in cui questa si presenta di per sé come un fatto ideale, non riconducibile in alcun modo a ciò che normalmente ed effettivamente accade in una società.

Sull'opportunità di estendere il velo di ignoranza anche al dato temporale, peraltro, segnalo come Richards, allievo del filosofo inglese, proponga di superare il postulato della contemporaneità allo scopo di mantenere la coerenza interna della teoria della giustizia rawlsiana²⁴⁵. Così facendo, infatti, verrebbe mantenuto intonso l'elemento della razionalità pura in cui vengono idealmente posti da Rawls gli intervenuti al "consesso originario".

Il secondo rilievo critico, in maniera più evidente, si connette con quanto visto, nel corso del primo capitolo, laddove si è affrontata la questione di definizione. Considerato come Rawls adotti una prospettiva che potremmo ricomprendere nell'ambito dei cosiddetti "prossimisti" (vedi *supra*, cap. I, 4.), nella misura in cui questo faccia affidamento all'intuizione morale per la quale i soggetti posti in posizione originaria sentirebbero l'esigenza di proteggere i propri discendenti più prossimi, viene da sé l'incompatibilità di questa ricostruzione con l'impostazione

²⁴⁵ RICHARDS 1971.

“indeterminista” che viene in questa sede adottata. Anche nel caso della ricostruzione rawlsiana, infatti, rimangono valide quelle obiezioni (vedi *supra*, cap. I, 5.) circa le difficoltà nell’individuazione dell’esatta portata della prossimità e la debolezza di un argomento fondato sulla pretesa di ricostruzione oggettiva di una morale soggettiva²⁴⁶.

4.4. L’affermazione della responsabilità intergenerazionale attraverso il contrattualismo effettivo di Gauthier

Nel solco della tradizione contrattualista contemporanea, si iscrive anche l’opera di David Gauthier, il quale – come già visto prima con Rawls – immagina una situazione iniziale in cui ci si accorda su un’idea di giustizia, posto un contesto di conflitto fra posizioni individuali che deve essere risolto²⁴⁷.

Se l’impostazione rawlsiana, però, si contraddistingue per il disegno di una situazione originaria “ideale”, nel contrattualismo effettivo di Gauthier²⁴⁸ trovano spazio – in sede di contrattazione – le caratteristiche effettive dei soggetti coinvolti nell’operazione dialogica. Ciascuno dei soggetti razionali posti nella situazione originaria, pertanto, siede al tavolo della contrattazione consapevole delle proprie caratteristiche individuali²⁴⁹ foriere di un diverso peso sociale e

²⁴⁶ Ciò non significa che, in assoluto, un approccio giustificativo debba essere privo dell’elemento morale. Di certo, però, se di morale deve aversi traccia, ritengo sia preferibile che questa venga scientemente compresa all’interno dell’impostazione sviluppata.

²⁴⁷ BARRY 1989, 7, DE-SHALIT 1995, 89.

²⁴⁸ GAUTHIER 1986.

²⁴⁹ Le “caratteristiche individuali” rilevanti per l’impostazione dell’Autore sono quelle a partire dalle quali si creano, fra individui, rapporti di forza-debolezza, indipendenza-dipendenza, che sono alla base delle diseguaglianze sociali. Saranno,

conseguente potere contrattuale. Gauthier, inoltre, ritiene che perché possa avere luogo il dialogo iniziale, i soggetti devono comunemente accettare l'adozione della clausola lockiana²⁵⁰ (*provisio*) di limitazione, cui si era già fatto cenno (vedi *supra*, cap. II, 3.2.), come limite esterno alle decisioni che il consesso adotterà. Secondo l'Autore, in particolare, l'applicazione della clausola lockiana risulta razionalmente comprensibile ai contraenti perché è solo attraverso questa che a essi è stata garantita la possibilità di perseguire il proprio interesse, proprio perché coloro che li hanno preceduti non hanno utilizzato più risorse di quanto non fosse necessario²⁵¹.

Tale limite, tuttavia, è solo in apparenza in contrasto con l'attitudine "massimizzatrice dell'utilità²⁵²" adottato dai contraenti; questo, infatti, non è da intendersi come compressivo degli interessi dei soggetti originari, in quanto questo sarebbe comunque funzionale al migliore perseguimento degli stessi. In altri termini, i contraenti "effettivi", proprio in virtù della propria razionalità, sono disposti a porre limiti (in generale) al perseguimento contingente del proprio interesse individuale nella misura in cui ciò risulti comunque complessivamente conveniente per il proprio tornaconto²⁵³. Ciò perché i contraenti sono

ad esempio, caratteristiche individuali rilevanti la forza bruta, l'intelligenza, la provenienza di ceto, la presenza o l'assenza di malattie fisiche e mentali, etc.

²⁵⁰ LOCKE 1689, par. 27.

²⁵¹ Questo assunto è stato però oggetto di critiche, non essendo ritenuto sufficiente per considerare come razionale l'accettazione della *provisio* rawlsiana. Cfr. DE-SHALIT 1995, MENGA 2014.

²⁵² Così lo stesso Autore: «[t]he defender of prudence insists that rational choice must be directed to the maximal fulfilment of all our preferences, present and future, in so far as we are able to determine what they are. On our view rational choice must be directed to the maximal fulfilment of our present considered preferences, where consideration extends to all future effects in so far as we may now foresee them». GAUTHIER 1986, 37.

²⁵³ Così sempre GAUTHIER 1986, 17.

consapevoli del fatto che le loro rinunce sono state precedute da quelle degli ascendenti e che a queste seguiranno, comunque, le rinunce degli altri soggetti. Un'autolimitazione reciproca, intertemporale, che nel complesso risulta conveniente per tutti i consociati²⁵⁴ e pertanto puramente razionale, in quanto priva della dimensione morale intrinseca rinvenibile nella trattazione rawlsiana.

È di immediata evidenza²⁵⁵, quindi, come la chiave di volta della costruzione di Gauthier volta al riconoscimento della responsabilità intergenerazionale risieda proprio nella clausola di limitazione di matrice lockiana, per la quale il consumo delle risorse sarebbe comunque ammesso nella misura in cui si lascino agli altri soggetti risorse paragonabili per quantità e qualità. Accanto a questo elemento, però, Gauthier accompagna ulteriori riflessioni che dovrebbero condurre di per sé alla fondazione del rapporto di responsabilità fra presenti e futuri.

Faccio riferimento, in particolare, all'idea per la quale l'autolimitazione dei presenti a favore dei futuri risulti in realtà comunemente accettata perché i contraenti di "oggi" sono consapevoli del fatto che, un "domani", avranno bisogno del sostegno delle

²⁵⁴ Ciò produce una conseguenza: vengono presi in considerazione solo limitazioni che siano in grado di rispettare la razionalità degli interlocutori e la loro tendenza alla massimizzazione del proprio vantaggio. GAUTHIER 1986.

²⁵⁵ Lo stesso Autore, in realtà, si pone il problema della conciliabilità di un approccio contrattualista effettivo con la questione delle generazioni future. Ciò perché la contrattazione e l'autolimitazione trovano fondamento nella consapevolezza del beneficio derivante dalla cooperazione. A queste condizioni, non si vede perché un individuo dovrebbe preoccuparsi e occuparsi di un soggetto che è privo di ogni potere contrattuale in virtù della sua incapacità di recare *utilitas* ai consociati. Tant'è che, in un passaggio del suo "*Moral by agreements*", egli afferma che: «*[r]elations among persons of different generations may seem to fall outside the scope allowed to rational morality by our theory. While supposing mutual unconcern, we have nevertheless generated impartial constraints on the maximization of individual utility by appealing to the benefits of co-operation. But co-operation is possible only among contemporaries who actually interact*». *Ibidem*, 298.

generazioni future prossime per il proprio sostentamento. I contraenti presenti, quindi, avranno cura degli interessi dei propri discendenti più prossimi, ciò per due ordini di ragioni.

Anzitutto perché sono consapevoli del fatto che un consumo delle risorse disponibili “oggi” rende difficoltoso, se non impossibile, la creazione “domani” di un sistema di *welfare* tale da poter garantire il sostentamento degli odierni contraenti una volta che questi non saranno più in grado di provvedere a sé stessi, dipendendo, pertanto, dalle giovani generazioni.

In secondo luogo, le generazioni prossime – consapevoli della noncuranza dei propri ascendenti oramai privi dell’originario potere contrattuale – potrebbero decidere di riservare agli anziani lo stesso trattamento, ignorandone le esigenze e sfruttando la propria posizione di forza e l’altrui posizioni di debolezza²⁵⁶.

A questo punto, si potrebbe pensare che l’impostazione di Gauthier vada iscritta nel solco dei “prossimisti”. In realtà, l’impianto teorico in esame mira a includere le “generazioni future” in generale, senza limitarsi a quelle con cui è rinvenibile una parziale sovrapposizione. Lo strumento con cui l’Autore ritiene di poter raggiungere questo obiettivo è la concatenazione fra generazioni; ciò perché ogni generazione è legata a quella precedente e successiva da un evidente vincolo materiale e morale, e così via all’infinito. Attraverso questo legame a catena, quindi, tutte le generazioni troverebbero tutela, poiché gli ascendenti avrebbero sempre cura degli interessi dei discendenti e così via. A questo proposito:

²⁵⁶ A questo proposito, cfr. MENGA 2014, 23.

«[l]e società umane durano nel tempo; le persone guardano ai loro discendenti come membri della stessa propria comunità. Posto questo, queste considerano gli effetti negativi della propria condotta sui membri futuri della loro società [...]. Quindi, dovremmo introdurre l'idea che gli esseri umani siano parte di un consorzio generazionale volto alla creazione e al mantenimento della società»²⁵⁷.

La concatenazione di cui si parla, secondo l'Autore, in concreto avviene anche a livello individuale, attraverso il nesso che si crea fra il più giovane il più vecchio. L'insieme di questi nessi individuali, considerati complessivamente, dà luogo alle generazioni passate, presenti e future, poste fra loro in un rapporto di sovrapposizione (*overlapping generations*²⁵⁸), essendo in questo modo creati «collegamenti cooperativi indiretti [fra generazioni] che si estendono attraverso la storia»²⁵⁹.

4.5. *Alcune critiche all'impianto giustificativo di Gauthier*

In prima battuta, il tentativo di Gauthier di ricorrere ad un approccio puramente razionale e, al contempo, far ricorso alla clausola di Locke

²⁵⁷ Traduzione mia, il testo originale recita così: «[h]uman communities endure in time; persons regard their descendants as members of the same society as themselves. Thinking in this way, they consider the adverse effects of their activities on future members of their society as indeed displaced costs, [violating the proviso-based requirement that they be internalized]. Thus we might introduce the idea that human beings are engaged in a partnership over time in creating and maintaining a society». GAUTHIER 1986, 299.

²⁵⁸ *Ibidem*, 299.

²⁵⁹ Traduzione mia, nella versione originale: «indirect co-operative links extending throughout history». *Ibidem*.

conduce a un'aporia difficilmente superabile sul piano argomentativo. Si tratta di una critica che intacca l'impianto a livello strutturale, rilevando come egli, da un lato, affermi che la formazione esclusivamente dialogica e razionale delle decisioni (anche intorno alla morale di riferimento del gruppo) ma, dall'altro, pone come pre-condizione per la discussione la cieca accettazione della *provisio* lockiana. Tale accettazione è appunto "cieca" nella misura in cui non è in alcun modo il frutto del procedimento decisionale razionale che lo stesso Gauthier pone a fondamento del suo contrattualismo effettivo, ma viene semplicemente imposta in maniera condizionante e in forma a-razionale. In questo modo, tale clausola si avvicina fortemente all'intuizione morale rawlsiana e impone l'abbandono di quell'approccio puramente razionalista che il filosofo canado-americano dice di voler adottare²⁶⁰.

Ma vi è di più. Anche ammettendo la compatibilità della *provisio* rawlsiana con l'approccio puramente razionale cui Gauthier aspira, la teoria giustificativa in esame risulta insoddisfacente anche rispetto agli argomenti fondativi di un'etica intergenerazionale.

In primo luogo, il supposto risultato dialogico che vedrebbe i presenti occuparsi delle generazioni future prossime per un mero spirito di convenienza è tutt'altro che scontato; ciò perché il futuro rapporto di dipendenza fra ascendenti potrebbe non aversi, laddove, per esempio, i primi decidano di adottare una politica che sia volta all'accumulo di risorse tale da render per loro non necessario l'intervento di un *welfare state* retto dalle nuove generazioni. Peraltro, di fronte a una situazione

²⁶⁰ Così MENGA 2014, 28. Sulla coerenza dell'introduzione della clausola di limitazione con il contrattualismo effettivo di cui si è detto, cfr. NARVESON 1991, 148 s.

del genere, non è affatto difficile immaginare che il rapporto sia esattamente l'inverso: ovvero, i "giovani" dipendano da chi li ha preceduti per il proprio sostentamento, risultando quindi loro l'anello debole²⁶¹ della catena immaginata da Gauthier²⁶².

In secondo luogo, per quanto attiene alla fondazione della responsabilità intergenerazionale in senso "indeterminista", coerentemente con quanto da me proposto all'interno del I capitolo, l'idea della concatenazione fra generazioni come elemento fondante l'inclusione tanto dei prossimi quanto dei remoti, appare di per sé insoddisfacente²⁶³.

Ciò perché quest'impostazione non tiene in considerazione gli effetti dannosi a lungo termine (c.d. *sleepers effect*), che possono anche restare silenti per svariate generazioni²⁶⁴. Se, infatti, l'approccio razionale vuole la cura fra generazioni da precedente a successiva per un calcolo di convenienza, non si vede perché debba essere oggetto di preoccupazione un effetto – anche nefasto – che non condizionerà in alcun modo la relazione diretta ascendenti-discendenti, rilevante nell'impostazione in esame. Ben più coerente con le premesse di

²⁶¹ La situazione ivi descritta non risulta affatto un'ipotesi astratta: allo stato attuale, infatti, fra crisi economica e politiche poco lungimiranti, i consumi e il sostentamento di un'ottima parte della popolazione si regge proprio sull'aiuto fornito da genitori e progenitori. Interessanti, in questo senso, i dati del *Cinquantésimo Rapporto sulla situazione sociale del Paese 2016*, che confermano la dipendenza delle nuove generazioni dalle vecchie. Disponibile in: http://www.francoangeli.it/ricerca/Scheda_libro.aspx?ID=23861&Tipo=10 (consultato il 23/10/2016).

²⁶² Così PONTARA 1996 e MENGA 2014.

²⁶³ Nello stesso senso anche De-Shalit, laddove afferma che: «[t]his description of equality of power between members of society does not apply to the relations between distant generations, however. Through the actions of many individuals we contemporaries decide on policies of distribution, we decide what to conserve, or determine how many future people there will be». DE-SHALIT 1995, 91.

²⁶⁴ MENGA 2014.

Gauthier, infatti, è l'indifferenza dei presenti verso le conseguenze dannose di lungo periodo, nella misura in cui queste non intaccano in alcun modo gli interessi delle generazioni successive nella catena immaginata dall'Autore, lasciando – di conseguenza – inalterato l'equilibrio relazionale fra ascendenti e discendenti.

5. Utilitarismo e responsabilità intergenerazionale

In generale, l'utilitarismo è quella teoria etica connotata da un approccio marcatamente consequenzialista: "giusto" e "sbagliato", infatti, per un utilitarista, non dipendono da canoni astratti e ultimi, ma piuttosto dalla valutazione delle conseguenze delle azioni compiute. Tanto più a un'azione corrisponde un aumento della felicità²⁶⁵, infatti, tanto più questa sarà moralmente retta; al contrario, tanto più sarà dannosa tanto più sarà esecrabile. Quest'approccio teorico giustifica anche l'esistenza del moralmente indifferente: le azioni "neutre", cioè che non arrecano danni ma non apportano neanche benefici, sono eticamente irrilevanti.

Nella storica e variegata produzione scientifica utilitarista²⁶⁶, la questione delle generazioni future ha trovato ampio spazio. Declinare la massimizzazione della felicità (o benessere) in senso temporale, oltreché spaziale, risulta essere infatti il naturale sviluppo dell'utilitarismo.

²⁶⁵ In questo senso, Pontara: «l'utilitarismo dice dunque che si deve sempre compiere quell'azione la quale tra le alternative produce conseguenze migliori». *Ibidem*, 117.

²⁶⁶ Cfr. PONTARA 1996, 116.

Ciò era già stato osservato anche nel corso dell'illustrazione dell'impostazione "indeterminista", in relazione all'argomento dell'irrilevanza etica del tempo (vedi *supra*, cap. I, 6.2). Sidgwick, infatti, in un estratto de "*The methods of ethics*", afferma che «appare chiaro come il tempo in cui una persona esiste non influenzi il valore della sua felicità da un punto di vista universale»²⁶⁷; allo stesso modo, Bentham sostiene che sia utile ciò che, a prescindere dal tempo, consenta un saldo netto di felicità²⁶⁸.

Nell'ottica utilitarista, la responsabilità intergenerazionale si fonda quindi sulla pariteticità assiologica fra i soggetti presi in considerazione nel calcolo della felicità, a prescindere dallo spazio e del tempo in cui questi insistono.

In ragione della varietà delle teorie utilitariste, è bene precisare come renderò sinteticamente conto solo di due possibili approcci, che ritengo di maggiore rilevanza per il tema della responsabilità intergenerazionale. Faccio riferimento all'utilitarismo "del totale" e all'utilitarismo "della media".

Per il primo, perché un'azione sia eticamente corretta è sufficiente che questa aumenti il benessere totale, a prescindere dal singolo quoziente di miglioramento. Per il secondo, perché una condotta sia retta deve contribuire ad aumentare la felicità media, viceversa sarebbe da evitare.

²⁶⁷ SIDGWICK 1874, 414. Traduzione mia, il testo originale recita così: «[i]t seems [...] clear that the time at which a man exists cannot affect the value of his happiness from a universal point of view».

²⁶⁸ BENTHAM 1843, 18.

Come è intuibile, queste due letture utilitariste conducono a esiti molto differenti. Se per l'utilitarismo "del totale", infatti, è sufficiente che un soggetto viva una vita appena degna di essere vissuta perché diventi eticamente corretto metterlo al mondo²⁶⁹, per l'utilitarismo "della media" è richiesto che questo sia più "felice" della media. La procreazione di un soggetto felice nella media, quindi, sarà eticamente indifferente e quella di un soggetto sotto la media sarà eticamente scorretta (vedi *supra*, cap. I, 6.2.).

Attraverso un approccio utilitarista, quindi, la responsabilità intergenerazionale risulta giustificata o perché si ritiene di dover massimizzare la felicità totale dell'umanità nel corso della sua storia o perché, in media, si punta a innalzare il livello medio di benessere.

5.1. Critiche all'impostazione utilitarista

Rispetto all'utilitarismo in genere, è stato osservato come possa essere difficile conoscere il significato di "benessere" o "felicità" in relazione a dei soggetti futuri nell'accezione "indeterminista"; ciò perché i gusti e le preferenze delle generazioni a venire smettono di essere conosciuti e possono solo essere previsti, con una precisione inversamente proporzionale alla distanza temporale che separa chi effettua la previsione da chi ne è oggetto²⁷⁰.

²⁶⁹ Ciò perché ogni soggetto che viva una degna di essere vissuta costituisce in sé un valore, una porzione di felicità che è possibile aggregare al dato totale dell'umano benessere.

²⁷⁰ DE-SHALIT 2004, 67. Nelle parole dell'Autore: «*nobody can guarantee that it will be relevant in a few generations' time, so it may have to be changed to suit the change in circumstances*».

A quest'obiezione è possibile rispondere con due contro-argomenti differenti: da un lato, quello che vuole evidenziare l'universalità dei concetti di "felicità" e "benessere"²⁷¹, che valicherebbero i confini dello spazio e del tempo per cristallizzarsi in senso univoco per tutti gli appartenenti alla specie umana; dall'altro, quello che tenta di ridurre la portata applicativa dei concetti in esame «al solo soddisfacimento dei bisogni primari»²⁷², ovvero quelli che rappresentano le condizioni essenziali e ineliminabili per la sopravvivenza di un essere umano.

Accanto a questa prima obiezione, è stato rilevato come – anche ammettendo la capacità di individuare nettamente i bisogni dei futuri – non sarebbe comunque possibile adottare in maniera consapevole una politica atta alla conservazione di questi interessi. Risulterebbe impossibile, infatti, calcolare i costi/benefici fra presenti e futuri e valutarne la ripartizione intergenerazionale, rendendo di fatto non utilizzabile la teoria utilitarista in relazione alla questione dei diritti delle generazioni future.

Anche i singoli approcci non sono esenti da critiche. Se, infatti, affermare l'esistenza dei bisogni immutabili risulta estremamente controintuitivo, la considerazione delle sole necessità basiche attraversa (e per quel che mi concerne, supera) la critica di avvicinarsi troppo a un approccio "sufficiantarista"²⁷³ e abbandonare l'approccio universalista dell'utilitarismo. Semplificando, il "sufficiantarismo" – in relazione alla responsabilità intergenerazionale – prescrive infatti che primato

²⁷¹ Cfr. HOSPERS 1972, 211; SUMNER 1978.

²⁷² MENGA 2014, 30.

²⁷³ DALY 1996; LATOUCHE 2007; MEYER, ROSER 2009.

assiologico dei presenti sui futuri venga meno solo allorché siano in gioco interessi e bisogni primari dei secondi; in questi casi, bisognerà valutare se a scontrarsi siano interessi di pari grado (fondamentale-fondamentale) o di diverso grado (fondamentale-secondario; secondario-fondamentale). In quest'ultimo caso gli interessi dei presenti dovrebbero perire nei confronti di quelli dei futuri, mentre – in tutti gli altri casi – questi sarebbero posposti rispetto ai propri ascendenti. A questo proposito, come ho già sostenuto (vedi *supra*, cap. I, 9.), ritengo che anche un approccio minimale ma affermativo dei diritti delle generazioni future possa rappresentare un importante punto di partenza per la fondazione della responsabilità intergenerazionale²⁷⁴.

Sull'utilitarismo “del totale” è possibile osservare, in primo luogo, come faccia riferimento a un mero dato aggregato, tralasciando del tutto ogni questione di distribuzione²⁷⁵, spaziale o temporale, del benessere preso in considerazione. Ciò renderebbe accettabile anche una distribuzione ineguale del benessere totale, così da allontanarsi dal principio di giustizia propedeutico al concetto di equità intergenerazionale.

Oltre a ciò, all'utilitarismo del totale è stata opposta la cosiddetta “soluzione ripugnante”²⁷⁶, per la quale questo condurrebbe necessariamente a considerare come giusto l'aumento esponenziale della popolazione anche con individui che conducano una vita appena degna di essere vissuta, allo scopo di ottenere un dato aggregato di “benessere”

²⁷⁴ L'“accusa” di “sufficientarismo”, in altri termini, rischia di perdere ogni connotazione valutativa per assumere un mero valore descrittivo.

²⁷⁵ Cfr. RAWLS 1971, 183 ss.

²⁷⁶ PARFIT 1984, 491. Cfr. MCMAHAN 1981, 113.

sempre più alto. Da ciò dipenderebbe anche l'imposizione di un obbligo di procreazione.

Per confutare tale imposizione è sufficiente però fare propri gli argomenti dell'utilitarismo "dell'esistente". Nel solco di questa forma di utilitarismo, infatti è inscrivibile l'opera di Jan Narveson, il quale tenta di dimostrare come dalla costruzione di una prospettiva utilitarista del totale non consegua un obbligo di procreazione. Il filosofo canadese afferma che – per quanto l'utilitarismo guardi alla massimizzazione del benessere totale nello spazio e nel tempo passato, presente e futuro – sia sempre necessario interpretarne correttamente i postulati. "Felicità" o "benessere" per il numero maggiore possibile di persone, quindi, non andrebbe inteso nel senso di un aumento esponenziale del numero di esseri umani. L'utilitarismo secondo Narveson, infatti, prescrive di aumentare la felicità *fra coloro che esistono*, non di aumentare il numero degli esistenti²⁷⁷. Si tratta, in altri termini, di un utilitarismo rivolto all'esistente, a prescindere dal luogo e dal tempo in cui ciò avvenga²⁷⁸.

La "conclusione ripugnante", invece, viene evitata abbandonando una prospettiva aggregata a favore di un apprezzamento del dato medio di felicità. Ciò perché se l'obiettivo non è più la felicità totale, non sarà necessario procreare all'infinito, dando vita a soggetti che vivono appena in condizioni di dignità.

All'utilitarismo "della media", però, è stato in primo luogo obiettato di condurre a una conclusione persino più riprovevole di quella ripugnante, nella misura in cui – se lo scopo è quello di aumentare il

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ PONTARA 1996, 126.

livello medio di felicità – potrebbe apparire opportuno procedere con una selezione umana dei soggetti da inserire, mantenere o escludere dalla società. Così facendo, del resto, si otterrebbe un aumento della media, a dispetto del sacrificio di qualcuno non sufficientemente felice, attualmente o in prospettiva.

All'opzione "spartana" si è risposto considerando l'asimmetria fra coloro che esistono già e dovrebbero venire uccisi e coloro che non sono stati ancora messi al mondo e, in ragione del loro apporto negativo alla media di felicità, non lo saranno mai. I primi, infatti, devono comunque essere considerati nel calcolo della media mentre i secondi, e solo questi, possono venire esclusi²⁷⁹. In questo modo sarà inaccettabile l'omicidio volto all'aumento della felicità media, mentre sarà moralmente corretta la non procreazione di un soggetto meno felice della media. C'è, infatti «una asimmetria morale tra il togliere la vita ad una persona e il non dare la vita ad un essere possibile»²⁸⁰.

²⁷⁹ PONTARA 1996, 123. L'Autore ritiene di superare, quindi, la critica classica all'utilitarismo "della media" attraverso il ricorso all'argomento appena esposto. Ciononostante, egli solleva due obiezioni all'utilitarismo della media. La prima si fonda sul fatto che dall'utilitarismo della media potrebbe discendere una conclusione più ripugnante di tutte, per la quale – in un mondo dominato da un tasso di sofferenza X – sarebbe auspicabile un aumento della popolazione funzionale all'abbassamento della sofferenza media. La seconda, invece, poggia sull'idea che anche il mettere al mondo un soggetto che determini un abbassamento della felicità media possa trovare giustificazione; in questo caso egli fa riferimento a tre casi paradigmatici: un primo in cui un soggetto con utilità media inferiore viene messo al mondo senza incidere sull'altrui utilità; un secondo è quello in cui tale soggetto incide positivamente su qualcuno e negativamente su nessuno; un terzo è quello in cui l'utilità positiva inferiore alla media sia così esiguamente tale da non comportare alcun abbassamento. Cfr. *Ibidem*, 124 s.

²⁸⁰ *Ibidem*.

6. La responsabilità intergenerazionale nella ricostruzione di Hans Jonas

Uno degli approcci più innovativi e interessanti alla questione delle generazioni future è sicuramente quello fornito da Hans Jonas ne *“Il principio di responsabilità. Un’etica per la società tecnologica”*²⁸¹. Alla base dell’etica del futuro jonasiana, è riscontrabile una consapevolezza tutt’altro che metafisica: il mutato rapporto fra essere umano e natura e, in particolare, la consapevolezza che il primo eserciti sul secondo una forma di potere distruttivo²⁸², capace di mettere in discussione l’esistenza di forme di vita sul pianeta terra. Da ciò discenderebbe l’esigenza di fondazione di una “nuova etica”, volta a proteggere umanità e natura dalle scelleratezze della prima.

Jonas, quindi, pone al centro della sua produzione filosofica la questione della sopravvivenza della vita sulla terra. Mi esprimo genericamente con “vita” e non solo con “umanità” perché una delle premesse filosofiche da cui muove il filosofo tedesco è proprio il superamento della dicotomia fra “essere umano” – inteso come essere razionale ed egemone – e “natura” – intesa antropocentricamente come luogo di azione, semplice oggetto a-razionale, da sfruttare e non da

²⁸¹ JONAS 1979.

²⁸² *Ibidem*, 161. Nello stesso LORENZ 1984, 9, che collega la questione della sopravvivenza del genere umano con il problema dell’inquinamento globale, poiché il progressivo deterioramento dell’ecosistema starebbe lentamente facendo venire a mancare le pre-condizioni per la vita umana. Cfr. anche CAPOGRASSI 1959, 170 s., il quale ricollega il pericolo dell’estinzione allo scatenarsi di una nuova guerra combattuta con armi nucleari.

curare²⁸³. Il filosofo tedesco, piuttosto, afferma il principio dell'unità del vivente, dove tutti gli attori del mondo naturale sono intimamente legati²⁸⁴.

Al di là di questa rinnovata attenzione per la natura, destinataria in sé di una dignità meritevole di attenzione e tutela, lo stesso Jonas precisa come sia comunque centrale anzitutto la questione di garantire l'esistenza dell'umanità (e quindi della "vita umana"). Il filosofo tedesco, infatti, precisa come questa «non [abbia] diritto al suicidio» e «l'esistenza dell'uomo non [debba] in ogni caso essere messa in discussione»²⁸⁵. In questo modo, l'Autore sembrerebbe quasi confermare il privilegio antropocentrico. A questo proposito, però, ritengo che ciò avvenga esclusivamente nell'ottica di affermazione di un'etica rinnovata, volta a ottenere un effetto protettivo nei confronti della vita in generale, umana e naturale (ammesso e concesso che sia possibile tracciare un distinguo). Scrive, infatti, Jonas:

«[n]ella misura in cui il destino *umano* nel suo condizionamento naturale è il polo ultimo di riferimento, che fa dell'interesse alla conservazione della natura un interesse *morale*, permane anche qui l'impostazione antropocentrica di ogni etica classica»²⁸⁶.

La consapevolezza della crisi ecologica²⁸⁷ e della sua genesi umana, dunque, impongono agli uomini, e solo a questi, di provvedere perché vi

²⁸³ JONAS 1974, 170.

²⁸⁴ *Ibidem*, 261. Cfr. PINSART 1993, 7.

²⁸⁵ JONAS 1979, 261.

²⁸⁶ *Ibidem*, 11.

²⁸⁷ Cfr. SIRIMARCO 2012, 12.

sia un futuro²⁸⁸. A riprova di ciò, basti guardare a quanto lo stesso Autore asserisce in un passo molto importante della sua opera:

«[s]oltanto nell'uomo il potere, grazie al sapere e all'arbitrio, è emancipato dal tutto e può così diventare fatale all'uno e all'altro. Il suo potere è il suo destino e diventa sempre più destino generale. Perciò nell'uomo, e soltanto in lui, il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole»²⁸⁹.

6.1. *L'etica tradizionale secondo Jonas*

Per giustificare la responsabilità intergenerazionale, il filosofo tedesco parte dall'individuazione di quelle che sono, secondo lui, le tre premesse²⁹⁰ dell'etica "tradizionale":

- a- anzitutto, la convinzione che la condizione umana sia data, una volta per tutte, senza possibilità di cambiamenti;
- b- poi, l'idea che – proprio in ragione di questa stabilità della natura umana – sia possibile determinare in senso universale e imperituro i concetti di "giusto" e "sbagliato";

²⁸⁸ Non è casuale, infatti, la citazione che l'Autore fa dell'Antigone di Sofocle; in particolare, ne viene citato il coro di apertura: «[m]olte ha la vita forze/tremende; eppure più dell'uomo nulla/ vedi, è tremendo». Nella pagina seguente, poi, questi asserisce che: «[l]'uomo [non la natura] è artefice della propria vita e in quanto umana; egli sottomette le circostanze alla propria volontà e ai propri, bisogni e, tranne che dinanzi alla morte, non è mai disarmato». JONAS 1979, 4 s.

²⁸⁹ *Ibidem*, 161.

²⁹⁰ *Ibidem*, 6 s.

c- infine, il convincimento che la portata dell'agire umano (e la conseguente responsabilità) siano limitate nello spazio e nel tempo.

Da queste "premesse" dipenderebbero le due caratteristiche²⁹¹ principali dell'etica intesa in senso tradizionale:

- a- in primo luogo una costruzione egoisticamente antropocentrica della stessa; ovvero, l'etica è costruita per essere uno strumento di valutazione delle condotte umane allo scopo di preservare esclusivamente l'umanità;
- b- in secondo luogo, la ristretta proiezione temporale dei concetti di "bene" e "male", in ragione della capacità taumaturgica della natura di porre rimedio a qualsiasi comportamento umano. Si tratterebbe, in altri termini, di un'etica costruita per *l'hic et nunc*, senza sguardo alla posterità²⁹².

Jonas ritiene che queste premesse non siano più valide, sulla scorta delle innovazioni tecnologiche che hanno sconvolto la relazione fra essere umano e mondo naturale e che le caratteristiche dell'etica attuale non siano in grado di soddisfare i nuovi bisogni dell'umanità.

In merito alla prima premessa, infatti, è corretto asserire che la natura umana non sia necessariamente immutabile, così come dimostrano gli avanzamenti scientifici in materia di manipolazione genetica, che incide intimamente sulla stessa struttura del DNA umano,

²⁹¹ *Ibidem*, 7.

²⁹² Nelle parole dell'Autore: «[i]l lungo corso delle conseguenze era rimesso al caso, al destino oppure alla provvidenza. Perciò l'etica aveva a che fare con il qui l'ora, con le occasioni quali si presentano fra gli uomini, con le situazioni ricorrenti e tipiche della vita privata e pubblica». *Ibidem*, 8.

codice sorgente delle generazioni future²⁹³. L'essere umano stesso, peraltro, diventa oggetto della tecnica²⁹⁴, facendo sì che sorgano nuovi pericoli e, conseguentemente, nuove istanze di tutela²⁹⁵.

Dallo sgretolamento della prima premessa, come intuibile in ragione del rapporto di consequenzialità sopradescritto, discende l'abbandono della seconda: dato che la condizione umana è mutevole, poiché da questa dipende la definizione di "giusto" e "sbagliato", mutevoli saranno anche questi concetti.

Per quanto riguarda la terza premessa, infine, Jonas ritiene che sia venuta meno la capacità della natura di riparare a qualsiasi comportamento umano, consentendo il ripristino dello stato dei luoghi con il semplice trascorrere del tempo. La forza distruttiva della tecnologia, umana, infatti, è tale da consentire - in via anche solo potenziale - un definitivo annullamento della vita sulla terra²⁹⁶.

6.2. *La nuova etica*

La nuova etica della civiltà tecnologica, secondo Jonas, deve essere costruita a partire dalla consapevolezza dei limiti che rendono debole l'etica in senso tradizionale, rendendola inattuale.

²⁹³ *Ibidem*, 28. Cfr. WROBLEWSKI 1991, 195 ss. Sulla questione, centrale nel dibattito contemporaneo, dei limiti della ricerca scientifica in relazione al patrimonio genetico dell'umanità, cfr. anche KNOPPERS 1990, 345, SANTOSUOSSO 2002, 26, CASONATO 2002, 641 ss., LECALDANO 2005, 208. Per uno studio della Convenzione di Oviedo ed eugenetica in relazione al tema delle generazioni future cfr. NERI 2005.

²⁹⁴ In questo modo la tecnica dismette la sua neutralità etica originaria. JONAS 1979, 32.

²⁹⁵ CASTIGNONE 1996, 35.

²⁹⁶ JONAS 1979, 11 e 14.

In primo luogo, bisogna rivolgere spiccata attenzione ai nuovi profili di vulnerabilità della natura²⁹⁷. Le azioni umane, in un'ottica consequenzialistica, possono infatti ripercuotersi sul pianeta in un arco spazio-temporale distante e imprevedibile, fino alla irreversibilità.

In secondo luogo, data questa consapevolezza, scienza e conoscenza diventano attività doverose²⁹⁸, necessariamente rivolte alla tutela dello spazio naturale. Alla natura, infatti, va riconosciuta una dimensione giuridica autonoma, funzionale alla sopravvivenza della vita sulla terra²⁹⁹.

In terzo luogo, data la globalità della questione ambientale, Jonas precisa come al centro della nuova etica non ci sia più l'individuo, ma la collettività. L'esigenza avvertita è quella di direttrici che guidino gli esseri umani come unità e non come singolarità; solo così si potrà dare luogo a una politica pubblica efficacemente protettiva della vita.

A queste tre osservazioni, Jonas accompagna la formulazione di un nuovo imperativo categorico: «[a]gisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»³⁰⁰. L'Autore costruisce il nuovo imperativo categorico a partire da quello kantiano, "agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale", osservando come questo presupponga in ogni caso l'esistenza di una società umana, fatta di agenti consapevoli e razionali. Date le nuove esigenze di protezione della vita

²⁹⁷ *Ibidem*, 10.

²⁹⁸ *Ibidem*, 13 e 34 ss.

²⁹⁹ Cfr. CASTIGNONE 1985, 1997.

³⁰⁰ L'Autore declina in senso anche negativo l'imperativo, con «[a]gisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di [...] vita». JONAS 1979, 16.

umana in generale – che sarebbe messa in discussione del mutato rapporto essere umano-natura – il vecchio imperativo kantiano risulterebbe insufficiente, poiché condizione per una condotta retta è l'esistenza del soggetto che quella condotta mantiene³⁰¹.

Nell'imperativo categorico jonasiano risiede la dimensione metafisica dell'approccio in esame, nella misura in cui presupposto essenziale dello stesso è che sia "giusto"³⁰² che esista vita umana sulla terra³⁰³.

6.2.1. La responsabilità intergenerazionale come conseguenza del primato etico dell'essere sul non essere

Perché "deve" esserci umanità? Alla già accennata mancanza di un diritto al suicidio da parte del genere umano, quale dovere d'esistenza di tipo collettivo e non già individuale³⁰⁴, Jonas accompagna il rigetto dell'esistenza umana come "scommessa"³⁰⁵. Per il filosofo tedesco è infatti inaccettabile che si rischi l'estinzione solo per mettere in atto i «nostri progetti»³⁰⁶.

³⁰¹ L'imperativo jonasiano, quindi, interverrebbe per colmare un vuoto dell'etica tradizionale, arretrando lo spazio di interesse e studio non già alla vita come *quomodo* ma come alla sopravvivenza come *si*.

³⁰² JONAS 1979, 16-18.

³⁰³ Più di recente, sempre nell'ordine delle giustificazioni ontologiche-metafisiche, si colloca anzitutto l'opera di Agius, il quale asserisce che – data la comunanza della loro "essenza" – gli esseri umani non possono che essere fra loro solidali, visto che – anche a prescindere dalla generazione di appartenenza – condividono la sorte. AGIUS 2006, 10. Più risalenti, ma ugualmente affini, le opere di KAVKA 1981, 191 e VISSER 'T HOOFT 1999, 122, 133 s.

³⁰⁴ Afferma, infatti, l'Autore che del diritto individuale al suicidio si possa sempre discutere, JONAS 1979, 46 s.

³⁰⁵ *Ibidem*, 43-48.

³⁰⁶ *Ibidem*, 44.

L'essere umano, per Jonas, deve mirare all'"essere", allo scopo di evitare il "non essere". L'"essere" infatti rappresenta sicuramente un valore mentre il "non essere" è neutro, non rappresentando né un valore né un disvalore. Il valore, e quindi il primato assiologico, dell'"essere" sul "non essere" dipende dal fatto che solo nell'essere possa esserci "vita". Quella di Jonas, in definitiva, è un'affermazione del valore della vita, poiché:

«l'essere diventa l'istanza positiva, cioè la scelta permanente di se stesso. La vita in quanto tale, nel pericolo del non-essere che è immanente alla sua essenza, è l'espressione di quella scelta. Quindi in modo soltanto apparentemente paradossale, è la morte, ossia il poter morire, in quanto possibilità data in ogni momento e la cui dilazione si verifica anch'essa ogni momento nell'atto dell'autoconservazione - ciò che pone il suggello all'autoaffermazione dell'essere: per il suo tramite quest'ultima passa attraverso i singoli sforzi di esseri individuali»³⁰⁷.

Per questo, secondo Jonas, esiste un primato dell'"essere", che deve imporsi sul "non essere", affinché questo non trovi realizzazione³⁰⁸. Tale primato rappresenta, semplificando, il nucleo della giustificazione della responsabilità intergenerazionale all'interno dell'impianto di Jonas. L'umanità, infatti, dato che "deve essere", non può condurre azioni che ne mettano a repentaglio la sopravvivenza. Per far ciò l'essere umano

³⁰⁷ *Ibidem*, 102.

³⁰⁸ *Ibidem*, 62.

deve agire nel rispetto del futuro, non soltanto prevenendo quei rischi certi e individuati, in ossequio al principio di prevenzione, ma anche astenendosi dal tenere condotte i cui effetti sono sconosciuti e anche solo dubbiamente nocivi per l'interesse supremo della sopravvivenza dell'umanità³⁰⁹. Afferma, infatti, il filosofo tedesco che se prima «[n]essuno era ritenuto responsabile per le conseguenze involontarie di un suo atto ben intenzionato, ben ponderato e ben eseguito»³¹⁰, in ossequio al principio di responsabilità così inteso le azioni devono fermarsi laddove non sia possibile calcolare il rischio derivante da una propria azione. Anche una conseguenza involontaria, quindi, può essere attribuita al soggetto agente se questi era consapevole della suddetta imprevedibilità, poiché il soggetto «diventa responsabile di ciò che [...] gli viene affidato»³¹¹. Ciò perché «appare il nuovo dovere. Generato dal pericolo, spinge per forza di cose e in prima istanza verso un'etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione»³¹².

Il principio di precauzione, oggi di importanza centrale nella produzione normativa italiana, europea e internazionale, trova quindi nella produzione jonasiana il suo fondamento giusfilosofico³¹³. Questi si afferma come una conseguenza diretta della nuova responsabilità, anche prospettiva, (vedi *supra*, cap. II, 2.), conseguente all'adozione di una

³⁰⁹ SEVE 1990, 78.

³¹⁰ JONAS 1979, 9.

³¹¹ *Ibidem*, 118.

³¹² *Ibidem*, 178.

³¹³ Cfr. VIGNA 2008, PALAZZANI 2008, 68 ss.

nuova etica rivolta al futuro, che tenga in debito conto le attuali esigenze di tutela³¹⁴.

6.3. Critiche all'impostazione jonasiana

Le critiche all'impostazione jonasiana possono essere, in via esemplificativa, suddivise in due categorie: da un lato, quelle che guardano al nuovo rapporto fra essere umano e natura disegnato dall'Autore come un'"euristica della paura"³¹⁵ e, dall'altro, quelle che ne criticano l'imperativo categorico.

6.3.1. La ricostruzione di Jonas come "euristica della paura"

Nel solco delle prime, si collocano coloro che ritengono troppo «catastrofistiche»³¹⁶ e «pessimistiche»³¹⁷ le previsioni jonasiane. Attraverso il metodo euristico utilizzato dal filosofo tedesco, infatti, si giungerebbe a un'immagine fuorviante dell'attività scientifica e tecnologica³¹⁸. Non risulterebbe affatto dimostrato che le conseguenze dello sviluppo scientifico siano negative per l'umanità e addirittura rischiose per la sua sopravvivenza. Uno spirito diverso nei confronti

³¹⁴ In senso contrario, volendo affermare la dimensione esclusivamente politica e negare quella giusfilosofica della genesi del principio di precauzione, WHITESIDE 2006 e LATOUR 2009.

³¹⁵ Così, ad esempio, PINSART 1993, 8.

³¹⁶ SEVE 1990, 88.

³¹⁷ OST 2003, 287.

³¹⁸ PINSART 1993, 8.

della tecnica, infatti, condurrebbe a conclusioni altrettanto diverse, ma dotate dello stesso peso argomentativo.

L'intuito, infatti, potrebbe suggerire che l'innovazione migliori, e non peggiori, il rapporto fra essere umano e natura, attraverso la creazione di tecnologie "verdi" volte a conciliare perfettamente i bisogni di un'umanità sempre più esigente con quelli di un ecosistema da preservare.

Potrebbe, infine, aversi anche un atteggiamento meramente neutrale, né di favore né di sfavore nei confronti delle nuove tecnologie³¹⁹. Condivido quest'ultima lettura dell'avanzamento tecnologico, ritenendo metodologicamente scorretto sostenere un approccio che aprioristicamente elimini la possibilità di ricercare e, quindi, far ricorso ai nuovi saperi. Ciò perché non ritengo che vi siano degli strumenti in grado di valutare *ex ante* se una determinata tecnologia rappresenti un rischio o un'occasione per l'umanità. Un atteggiamento neutrale nei confronti della scienza è, peraltro, l'unico sostenibile anche per un dato empirico: non esistono solo tecnologie nocive per l'ambiente, ma anche strumenti creati appositamente per consentirne una migliore protezione.

³¹⁹ Così, ad esempio, Habermas di fronte alla questione della ricerca sul patrimonio genetico. Egli ritiene che lo spazio alla ricerca scientifica vada comunque concesso e che gli uomini rispondano delle conseguenze delle proprie azioni fintantoché "possano", ovvero in senso direttamente proporzionale alla propria capacità di prevedere e contenere gli effetti negativi delle proprie azioni. Il filosofo tedesco riconosce i rischi connessi a questo tipo di attività scientifica, nonché l'asimmetria di poteri fra presenti (che intervengono) e generazioni future (che subiscono tale intervento). HABERMAS 2002, 38. Sulla stessa lunghezza d'onda anche Engelhardt, che non riconosce valide ragioni per impedire alla scienza di muovere i suoi passi. Ogni condanna per principio è, essa sì, esecrabile. ENGELHARDT 1996, 446.

È stato sottolineato, infine, come lo stesso Jonas arrivi a una conclusione inaccettabile: mettere in discussione la sostenibilità ecologica della libertà e della democrazia, per fondare il suo principio di responsabilità³²⁰. Negli ultimi due capitoli de *“Il principio di responsabilità”* Jonas evidenzia come sia preferibile un sistema di tipo marxista a uno di tipo capitalista³²¹. Ciò perché una società comunista consentirebbe di mantenere una politica rispettosa degli interessi generali, a scapito delle individualità. In questo modo sarebbe ben più semplice limitare lo sfruttamento delle risorse naturali per mantenere intatto l’equilibrio naturale, evitando sprechi ed eccessi che invece contraddistinguono un sistema capitalistico³²².

6.3.2. Le critiche all’imperativo categorico jonasiano

Il secondo gruppo di critiche guarda all’imperativo jonasiano come a un postulato imposto in maniera a-razionale e metafisica, senza alcuna fondazione logica. In altri termini, la responsabilità verso le generazioni future à la Jonas si fonderebbe su un concetto di “giustizia” – palesato dall’imperativo “fa’ che ci sia vita” – non sufficientemente argomentato³²³. La superiorità dell’“essere” (come esistere) umano, discenderebbe infatti da un’idea di solidarietà intrinseca dipendente dall’omogeneità ontologica fra presenti e futuri³²⁴. Su questo, in

³²⁰ APEL 1989, HOTTOIS 2006, 73 s.

³²¹ Così GAILLARD 2011, 341.

³²² JONAS 1979, 248 ss., 282 s.

³²³ MENGA 2014, 14-16.

³²⁴ *Ibidem*.

particolare, è stato fatto presente come le teorie ontologico-metafisiche in generale, in cui si iscrive l'approccio in esame,

«presuppongono la validità di una connessione motivazionale fra piano ontologico e piano etico che, a ben guardare, non risulta per nulla evidente. Perché mai, in effetti, da una condivisione d'essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti?»³²⁵.

D'altro canto, non è affatto scontato che l'"essere" sia considerato un valore e il "non essere" neutrale. Potrebbe immaginarsi, senza alcuno sforzo teorico, che possa rifiutarsi un'etica dell'esistenza a favore di un'etica del nulla, in cui questo sia preferito all'essere.

Un'ultima critica rivolta all'impostazione in esame attiene all'antropocentrismo³²⁶ che contraddistinguerebbe l'impostazione di Jonas, come mostrato dalla costruzione di un imperativo categorico esclusivamente rivolto all'umanità. A quest'ultima critica, però, – come ho già anticipato – Jonas risponde sia riconoscendo la dimensione giuridica (*de iure condendo*, ovviamente) della natura³²⁷ sia evidenziando come sia l'essere umano – e non un'altra specie esistente – a mettere a repentaglio la sopravvivenza della vita sulla terra. E sempre da questo, e

³²⁵ *Ibidem*. Nel criticare questo genere di approcci, Menga fa sue alcune rilevanti impostazioni, fra cui spiccano quelle di Lévinas e Derrida. Semplificandone molto il pensiero, questi evidenziano come la responsabilità possa ritrovarsi anche a prescindere rispetto al rapporto ontologico, di immedesimazione, fra soggetti appartenenti alla stessa specie. LÉVINAS 1961, 1974. e DERRIDA 1990/1992, 1991.

³²⁶ FOPPA 1993.

³²⁷ JONAS 1979, 170. Cfr. RICOEUR 1992, 304-319.

non da altri, dipenda o meno il mantenimento delle condizioni essenziali per la vita sul pianeta. La prospettiva in esame, in definitiva, non sarebbe antropocentrica per una questione assiologica (considerando il mondo naturale come un valore in funzione dell'umanità) ma un fatto metodologico: Jonas ritiene che l'etica si rivolga all'essere umano perché questi è l'unico in grado di praticarla scientemente e di perseguire l'obiettivo della prosecuzione di un'autentica vita sulla terra.

6.4. *Alcuni argomenti a sostegno dell'impostazione jonasiana*

Al di là delle premesse discutibili intorno all'imperativo categorico e tralasciando le indiscutibili fallacie che si rinvengono nell'"euristica della paura" di cui si è detto, ritengo sia necessario riconoscere a Jonas - anche ammettendo che non abbia trovato la "Teoria X" - il merito di avere individuato un principio di azione³²⁸ la cui portata non deve assolutamente essere sottovalutata.

Pur se attraverso la paura e con un imperativo categorico dubbiamente fondato, Jonas individua un metodo attraverso il quale si ottiene una tensione verso l'azione prudente nei confronti del futuro e riguardosa degli interessi degli esseri umani che in questo vivranno.

Il principio di precauzione di derivazione jonasiana, infatti, rappresenta un *milieu* della cultura giusfilosofica e giuridica, di estrema utilità tanto nella redazione di programmi e politiche quanto nella valutazione delle responsabilità dei singoli. E non è un caso che tale

³²⁸ GRIESCH 75 s.

principio sia entrato in pieno nel lessico penalistico³²⁹, allo scopo di consentire un'anticipazione della soglia di tutela di beni giuridici di primaria importanza, quali la vita, la salute, l'ambiente.

³²⁹ Rispetto al dibattito penalistico, è interessante notare come il principio di precauzione si ponga in un rapporto sicuramente problematico con alcuni principi fondanti del diritto penale, anzitutto quello di materialità (per l'evidenza che la precauzione anticipa la soglia di tutela a un punto tale che la lesione del bene giuridico ultimo sia ancora lontana) e di colpevolezza (per la più tenue riconducibilità soggettiva di una lesione causalmente, ancora, remota). Su questo tema Cfr. BIGNAZZI 2009, CASTRONUOVO 2012, CONSORTE 2013.

Conclusioni

1. Quale responsabilità intergenerazionale

Nonostante gli sforzi teorici compiuti, le questioni aperte intorno alla responsabilità intergenerazionale sono essenzialmente due: la prima attiene alla sua giustificazione, la seconda alla sua positivizzazione. Su questo secondo profilo, in realtà, quasi non mi sono soffermato o, al più, il tema è stato affrontato incidentalmente. Nel corso delle conclusioni cercherò di recuperare questa lacuna attraverso un esame, purtroppo sintetico, del tema.

Prima di ciò, però, desidero ritornare su quelli che ritengo essere alcuni passaggi essenziali e concetti imprescindibili per una ricostruzione a sostegno dei diritti delle generazioni future. Faccio riferimento:

- a- all'utilizzo di un'impostazione "indeterminista" in punto di definizione;
- b- all'adozione di una concezione "inclusiva" di responsabilità, sulla base di una premessa consequenzialista;

1.1. *La scelta dell'impostazione "indeterminista"*

Nel corso del primo capitolo, ho preso posizione rispetto alla definizione di "generazioni future" che ritengo debba adottarsi, ovvero quella dell'impostazione "indeterminista" (vedi *supra*, cap. I, 6 s.). Come ho già

anticipato, le ragioni di questa scelta risiedono in alcuni fattori, che qui riprendo brevemente.

Anzitutto, il fatto che la stessa idea di “futuro” o “postero” debba essere connesso con un dato naturalistico: quello dell’esistenza. Futuro è ciò che non esiste; così, rientreranno nel concetto di “generazioni future” tutti quegli esseri umani privi di un sostrato materiale indipendente da chi li genera, inclusi i nascituri, concepiti e non.

Al contempo, il fatto che le altre due impostazioni rilevate (“prossimista”, vedi *supra*, cap. I, 2.; “remotista”, vedi *supra*, cap. I, 4.) non forniscano criteri per distinguere le generazioni da proteggere e quelle da ignorare, riferendosi genericamente ai “prossimi” o ai “remoti”, risulta essere altrettanto convincente.

Infine, nel solco dell’impostazione “indeterminista”, ribadisco come la teoria dei bisogni immutabili sia quella che resista meglio alle critiche (vedi *supra*, cap. I, 7.). Ciò, dapprima, perché l’idea che esistano delle necessità immanenti rispetto alla natura umana – al contempo essenziali, oggettivi, generalizzabili e attuali – mi sembra forte e non vinta da ricostruzioni contrarie. Poi, perché anche l’“accusa” di sufficientarismo, che è stata in più punti affrontata (vedi *supra*, cap. I, 7. e cap. IV, 5.1.), non è una vera “accusa”, nella misura in cui la protezione dei futuri sia una questione relativamente nuova al mondo del diritto. In definitiva, anche i diritti minimi – ovvero quelli attraverso i quali si può garantire la sola esistenza fisica di un soggetto, prescindendo dalle condizioni di vita – sono “meglio di niente”.

1.2. *Consequenzialismo e responsabilità "inclusiva"*

Quale concetto di giustizia consente l'affermazione della responsabilità intergenerazionale?

Le impostazioni teoriche esaminate nel corso del capitolo IV sono – per ragioni e in misure differenti – passibili di critiche. Ovviamente, è estremamente difficile individuare o dare vita a un impianto teorico inoppugnabile, specie in questo caso, vista e considerata la dimensione intrinsecamente morale della giustificazione.

Ritengo, però, che sia possibile fissare alcuni punti fermi in relazione al tema della responsabilità intergenerazionale. Anzitutto, condivido l'approccio consequenzialista adottato tanto nella ricostruzione utilitarista quanto nella teoria di Jonas. Ciò perché credo sia incontrovertibile che il destino delle generazioni successive dipenda, in buona parte, dal comportamento delle generazioni viventi. In ragione del fatto che e nella misura in cui, quindi, i presenti agiscono condizionando le condizioni di vita dei futuri, ne rispondono attraverso il meccanismo della responsabilità. Una responsabilità che, come ho precisato, assume il carattere della "inclusività", in quanto idealmente rivolta a sanzionare tanto i comportamenti "passati", lesivi degli interessi dei futuri, quanto a impedire che vengano formulati programmi che ne ignorano o calpestano le esigenze.

Il punto, quindi, è ancora una volta l'individuazione di una o più buone ragioni per le quali questa risulti giustificata. A questo proposito, ritengo sia utile precisare come – per quanto la premessa morale appaia

ineliminabile – ciò non comporti certamente che questa debba essere data una volta e per tutte né, tantomeno, imposta. È ben possibile, infatti, che tale premessa risulti “data” relativamente a un determinato gruppo di persone, come morale positiva³³⁰, in maniera contingente e storicamente determinata. O ancora, potrebbe essere il risultato di un’operazione dialogica, sulla scorta di quanto già visto nel solco del contrattualismo, sia ideale che effettivo, come morale concertata³³¹. La responsabilità intergenerazionale, in altri termini, ricorre sì a una premessa morale, ma una premessa morale che viene determinata in maniera contingente e che, quindi, è suscettibile di modifiche e ripensamenti.

2. Diritto e generazioni future

Sia a livello sovranazionale che interno, il tema delle generazioni future è tutt’altro che ignorato. Raccogliere – con pretesa di completezza – tutti i testi normativi che vi fanno riferimento, ovviamente, richiederebbe però un lavoro a sé stante. In questa sede, pertanto, ho deciso di concentrarmi su un esempio – unico nel suo genere – di documento normativo che si propone di disciplinare la materia dei diritti dei posteri: la “Dichiarazione sulla responsabilità dei presenti verso le generazioni future”. La scelta di tale fonte è dettata da tre ordini di ragioni: la prima

³³⁰ Cfr. POZZOLO 2001.

³³¹ *Ibidem*.

risiede nella natura speciale della stessa, nella misura in cui sia dedicata specificamente ai diritti della responsabilità intergenerazionale; la seconda è collegata con il livello ordinamentale in cui tale testo normativo si colloca, quello internazionale. Data la globalità dei pericoli potenzialmente o attualmente lesivi dei diritti dei posteri, infatti, è desiderabile che sia primariamente il diritto internazionale ad affrontare la questione della responsabilità intergenerazionale. La terza, infine, attiene alle premesse teoriche su cui la Dichiarazione poggia, da cui emergono i temi affrontati, direttamente e incidentalmente, nel corso della tesi.

Una precisazione è d'obbligo. Come ho già sostenuto nel corso del secondo capitolo, il riconoscimento di una dimensione soggettiva alle generazioni future attiene a una scelta di politica del diritto, non essendoci ostacoli di carattere teorico che impediscano di conferire loro una sfera giuridica. L'inserimento, all'interno della definizione, dei nascituri – concepiti e non – rende peraltro già attuale la soggettività dei futuri.

Ciononostante, la Dichiarazione in esame sembrerebbe prendere anzitutto in considerazione l'aspetto deontico della responsabilità intergenerazionale, rivolgendosi direttamente alla generazione presente. Ciò è testimoniato anzitutto dal titolo, che fa espresso riferimento alla responsabilità dei presenti verso i futuri; ma anche le scelte terminologiche in seno alle singole disposizioni, rivolgendosi queste alle «*present generations*», sembrerebbero confermare tale impostazione. Quanto detto, però, non comporta che venga trascurata la

prospettiva del beneficiario del dovere, nella misura in cui – come si vedrà nel corso dell’articolato – gli obblighi cui si fa riferimento (quali la libertà di scelta, la perpetuazione del genere umano, etc.) rendono particolarmente difficoltosa, pur ammettendola, la scissione della dimensione del dovere da quella del diritto.

2.1. *La Dichiarazione sulla responsabilità dei presenti verso le generazioni future*

La “*Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*”³³² è stata adottata a Parigi il 12 novembre del 1997, con una risoluzione della Conferenza Generale dell’UNESCO alla sua ventinovesima sessione³³³. Non si tratta, quindi, di un documento di *hard law*, bensì di un interessante esempio di *soft law*, che consta di un

³³²

Disponibile

in:

<http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001102/110220e.pdf#page=75>
(consultato il 2/11/2016).

³³³ La Dichiarazione conosce un precedente dottrinale, che ne ha ispirato ampiamente i contenuti. Si tratta di un documento redatto nel 1979, sotto forma di petizione, dall’oceanografico Jaques-Yves Cousteau e da questi presentato all’UNESCO nel 1992. Di séguito il testo in questione, pensato come una sorta di dichiarazione di diritti: «1- Le generazioni future hanno diritto ad una Terra indenne e incontaminata; esse hanno il diritto di godere della Terra che è il supporto della Storia dell’Umanità, della cultura e dei legami sociali che assicurano l’appartenenza alla grande famiglia umana di ogni generazione e di ogni individuo. 2- Ogni generazione, nel condividere in parte l’eredità della Terra, ha il dovere di amministrarla per le generazioni future, di impedire danni irreversibili alla vita sulla Terra nonché alla libertà ed alla dignità umana. 3- È pertanto responsabilità essenziale di ogni generazione, allo scopo di proteggere i diritti delle generazioni future, attuare una sorveglianza costante ed attenta sulle conseguenze del processo tecnico che potrebbe nuocere alla vita sulla Terra, agli equilibri naturali e all’evoluzione dell’umanità. 4- Tutte le misure adeguate, ivi compresa l’educazione, la ricerca e la legislazione, saranno prese in tutti i settori per garantire tali diritti ed accertare che essi non vengano sacrificati ad imperativi di vantaggi o convenienze immediate. 5- I governi, le organizzazioni non governative e di singoli abitanti della terra sono chiamati a mettere in opera detti principi, dando prova in immaginazione come se fossero presenti quelle generazioni future i cui diritti vogliamo definire e difendere». Disponibile in: <http://www.ocean4future.org/savetheocean/archives/1341> (consultato il 12/12/2016).

preambolo e di un corpo normativo di appena dodici articoli, in cui si compendiano le questioni più rilevanti in tema di responsabilità intergenerazionale.

2.1.1. Il preambolo

Già dal preambolo emergono le basi concettuali che hanno ispirato il documento, nonché le coordinate contenutistiche poi sviluppate nell'articolato. È interessante notare, anzitutto, come il secondo paragrafo richiami espressamente la «volontà dei popoli», quasi che si volesse implicitamente ammettere la necessaria fondazione dialogica dei diritti ivi contenuti, sulla scorta di quanto visto in ordine alle ricostruzioni contrattualiste (vedi *supra*, cap. IV, 4.). Tale riferimento è posto sulla falsariga della Carta dell'ONU³³⁴, espressamente richiamata in virtù del suo contenuto, insieme alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del '48.

Nel quarto e quinto paragrafo si fa cenno alle sfide e ai cambiamenti che l'umanità dovrà affrontare nel futuro, con particolare riferimento ai cambiamenti climatici e alla questione ambientale. Tali circostanze impongono un'attenzione per il tema dei diritti delle generazioni future, che non possono più essere ignorati dall'umanità presente. Quanto detto conferma ciò che si diceva per confutare gli

³³⁴ Il preambolo della Carta, infatti, si apre così: «[n]oi, 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 [...]». Disponibile su: http://www.difesa.it/SMD/CASD/IM/ISSMI/Corsi/Corso_Consigliere_Giuridico/Documenti/26122_carta_UNU.pdf (consultato il 6/11/2016).

argomenti negativi della responsabilità intergenerazionale fondati sulle doti taumaturgiche della natura (vedi *supra*, cap. III, 2.1. s.) e si pone in linea con la ricostruzione jonasiana nel suo complesso (vedi *supra*, cap. IV, 6.).

Nel sesto paragrafo, si riconosce la centralità del rispetto dei diritti umani *in generale* e dei principi democratici in relazione all'affermazione della responsabilità intergenerazionale, quasi che questi rappresentino una preconditione per la tutela dei diritti delle generazioni future. In questa sede, in definitiva, è stata riconosciuta l'importanza dell'equità *infragenerazionale*, intesa come presupposto per l'equità intergenerazionale.

La connessione fra generazioni presenti e future, infatti, crea sì un rapporto di corrispondenza fra i *diritti* di coloro che verranno e dei *doveri* dei viventi nei confronti di questi (in particolare, par. 12), ma la fondazione dei diritti delle generazioni future – in seno alla Dichiarazione – poggia, più in generale, sui principi di solidarietà e unità. E questi principi hanno un valore universale, essendo validi tanto nella relazione fra presenti quanto nel rapporto intergenerazionale. Tale parte del documento suscita particolare interesse, nella misura in cui sembra rigettare contestualmente gli argomenti dell'irrilevanza etica del futuro e dell'assenza di empatia (vedi *supra*, cap. III, 2.3. s.) per accogliere un'impostazione "indeterminista" (vedi *supra*, cap. I, 6.).

Nel resto del Preambolo, si afferma la necessità di una presa di coscienza dell'umanità, in particolare a livello internazionale, intorno ai diritti delle generazioni future, affinché la vita sulla terra possa

proseguire, riconoscendo alla cultura un ruolo centrale per lo sviluppo del genere umano³³⁵. Ciò si ricollega doppiamente con quanto sostenuto da Jonas: da un lato, infatti, si presuppone la giustezza di quei comportamenti che consentano di far sì che prosegua la vita sulla terra³³⁶, mentre – dall'altro – si eleva la cultura a valore essenziale e indefettibile affinché tali condotte doverose divengano possibili. Senza scienza, infatti, non si potrà essere consapevoli dei rischi connessi con l'attività dell'uomo, né tantomeno sarà possibile individuare rimedi e soluzioni per quei pericoli – anche non umani – che mettono a repentaglio l'esistenza di un'autentica vita sulla terra.

2.1.2. L'articolato

L'articolato della Dichiarazione si apre con l'affermazione generica del dovere dei presenti di garantire gli interessi e i bisogni dei futuri (art. 1). È forte, quindi, il richiamo alla teoria dei bisogni immutabili dell'umanità cui ho fatto cenno nel corso del primo capitolo³³⁷. In particolare, viene sancita la necessità di garantire «la libertà di scelta» dei futuri, così da consentire loro la possibilità di costruire un proprio sistema economico, politico e sociale (art. 2).

³³⁵ Tale riconoscimento è, probabilmente, il segno più visibile del contesto in cui il documento è stato ideato e redatto: l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, ontologicamente orientata alla promozione e alla conservazione del patrimonio culturale.

³³⁶ Sulla falsariga del nuovo imperativo categorico «[a]gisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» formulato da Jonas e di cui è detto nel corso del quarto capitolo. JONAS 1979, 16. Vedi *supra*, cap. IV, 6.

³³⁷ Vedi *supra*, cap. I,

Ovviamente, perché ciò accada, è necessario garantire in primo luogo la sopravvivenza del genere umano (art. 3) e, più in generale, della vita sulla terra (art. 4), che non deve essere in nessun caso compromessa dall'attività umana. In questa sede, ha anche luogo un'implicita affermazione del principio di precauzione, laddove si dispone che:

«[e]ach generation inheriting the Earth temporarily should take care to use natural resources reasonably and ensure that life is not prejudiced by harmful modifications of the ecosystems and that scientific and technological progress in all fields does not harm life on Earth» (art. 4).

Tornano, quindi, i due temi cardine della responsabilità intergenerazionale³³⁸, ovvero quello della sopravvivenza del genere umano e quello del mantenimento di un adeguato ventaglio di opzioni per le generazioni future.

In quest'ottica, l'articolo 5 è specificamente rivolto alla protezione dell'ambiente. Solo attraverso un uso sostenibile delle risorse, modificazioni non irreversibili degli ecosistemi e mantenimento dei livelli di inquinamento entro soglie tollerabili per il pianeta, infatti, potranno dirsi rispettati gli interessi che la Dichiarazione in esame si propone di proteggere. Viene qui ribadita, dunque, l'impronta "indeterminista" rispetto alla definizione di "generazioni future", nella misura in cui si prende in considerazione la questione ambientale nel suo insieme, senza privilegiare problemi e pericoli i cui effetti siano a breve termine, in luogo di altri le cui conseguenze siano percepibili solo a

³³⁸ Vedi *supra*, cap. II, 5.3.

medio e lungo raggio. Emerge, ancora una volta, l'ottica jonasiana che mira alla costruzione di una nuova etica a partire dalla consapevolezza della capacità umana di distruggere irrimediabilmente l'ecosistema terrestre³³⁹.

Sempre allo scopo di fornire adeguata protezione all'umanità come specie, infatti, l'art. 6 individua alcuni limiti per la ricerca scientifica sul genoma umano. In particolare, nel rispetto degli interessi dei futuri e della dignità della persona, non devono condursi ricerche che siano in grado di compromettere la biodiversità dell'umanità e delle altre specie, animali e vegetali, presenti sulla terra. L'uomo come oggetto della tecnica, quindi, diventa bisognoso di una tutela che sia rivolta alla conservazione del suo patrimonio genetico, così da evitare selezioni discriminatorie che trasformino la ricerca scientifica in attività eugenetica³⁴⁰.

L'articolo 7, poi, guarda alla dimensione culturale dei diritti delle generazioni future. In questo senso, viene ritenuto necessario il rispetto della multiculturalità, di cui i patrimoni - immateriali e materiali - rappresentano una manifestazione antropica da proteggere, in funzione della trasmissione di questi alle generazioni future. Tale concetto, peraltro, viene ribadito in senso più ampio anche nella disposizione successiva (art. 8), nella misura in cui si fa riferimento al dovere di «non compromissione del patrimonio comune dell'umanità».

Già nel Preambolo si era detto dell'importanza dei rapporti fra

³³⁹ Vedi *supra*, cap. IV, 6.

³⁴⁰ Di questi temi si era fatto cenno anche nel corso dell'Introduzione e del IV capitolo (vedi *supra*, Introduzione, 1.; cap. IV, 6.1.).

presenti in relazione ai diritti delle generazioni future. Ciò diventa patente all'interno dell'articolo 9, con riferimento alla pace. Solo attraverso una convivenza pacifica dei viventi, infatti, può garantirsi l'esistenza dei discendenti. A questo proposito, risulta essenziale il rispetto del «diritto internazionale, [dei] diritti umani e [delle] libertà fondamentali». Tale articolo, per il quale valgono le considerazioni teoriche già formulate in relazione agli articoli 1-5, è di particolare rilievo a letto va letto alla luce di una coscienza orientata tanto al passato quanto al futuro. L'uso di armi di distruzione di massa nei conflitti che sono già storia, infatti, ha condotto alla formulazione di un diritto alla pace³⁴¹ che si viene ribadito anche all'interno della Dichiarazione in esame in relazione ai diritti dei posteri. Al contempo, però, la certezza che gli avanzamenti tecnologici in campo militare siano tali da poter mettere a repentaglio l'esistenza stessa dell'umanità impone sì di scongiurare nuovi conflitti e di impedire la prosecuzione delle ostilità in corso, ma anche solo – più modestamente – di evitare che tali nuovi strumenti bellici vengano effettivamente usati.

Sviluppo umano – sia individuale che collettivo – e istruzione trovano cittadinanza, all'interno della Dichiarazione, nel corpo dell'art. 10. Attraverso questi, infatti, si intende dare sostanza alle disposizioni precedenti, nella misura in sia necessaria la formazione di un'umanità consapevole e sensibile ai temi della pace, della tolleranza, del rispetto dell'ambiente sarà possibile garantire gli interessi dei futuri³⁴².

³⁴¹ Ex art. 28 Dichiarazione Universale dei diritti umani.

³⁴² Quanto detto si pone in perfetta continuità con quanto detto esaminando il Preambolo in relazione alla funzione della cultura e della scienza.

L'articolato si chiude con la formulazione di un principio di non discriminazione "temporale", in virtù del quale gli interessi delle generazioni a venire non devono essere calpestati in ragione della posterità che le contraddistingue (art. 11). Anche in questa sede, in definitiva, viene ribadito quell'approccio che guarda alle "generazioni future" nel loro indeterminato insieme e che sancisce la irrilevanza etica del tempo in relazione agli interessi da proteggere, quasi a memoria della lettura utilitarista per la quale non è influente il tempo in cui un soggetto viva perché ne venga perseguito – in maniera paritetica rispetto agli altri soggetti considerati – il benessere³⁴³.

L'articolo 12, da ultimo, attiene alla questione della *implementation* della responsabilità intergenerazionale. Stati, ONU, organizzazioni, governative e non, nonché gli individui, sono chiamati alla cooperazione volta alla diffusione della Dichiarazione, nonché alla sua affermazione come fonte di *hard law*.

3. Questioni aperte: il problema della proliferazione dei diritti

Guardando al fenomeno dei nuovi diritti umani si è anche parlato – forse in senso un po' spregiativo – di "proliferazione dei diritti", che può avere una dimensione sia oggettiva che soggettiva. La prima si rinviene laddove si affermino posizioni giuridiche il cui contenuto è nuovo, in relazione a bisogni altrettanto nuovi, che sorgono con l'evolversi delle società (vedi

³⁴³ Vedi *supra*, cap. IV, 5.

supra, Introduzione, 1.). La seconda, di contro, si verifica laddove si riscontrino l'esigenza di riconoscere soggettività giuridica a entità, finora, prive di capacità giuridica (ed è il caso delle generazioni future).

3.1. La proliferazione in senso oggettivo

Volendomi concentrare sui problemi legati al fenomeno della moltiplicazione dei soggetti, alla proliferazione oggettiva farò – in questa sede – solo un breve cenno. Il rischio principale connesso con la proliferazione dei diritti sembra essere «l'inflazione e lo svuotamento della forza dei diritti»³⁴⁴, tali da rendere ineffettiva la tutela non solo per le nuove posizioni ma anche per quei diritti che, classicamente, si pongono alla base dello stato di diritto. Ma non solo.

A questo proposito, è utile richiamare l'approccio, ben più radicale, adottato dai "minimalisti" dei diritti, i quali propongono di ascrivere alla categoria dei diritti fondamentali i soli diritti di libertà e di ridimensionare, in generale, la portata dei diritti economico-sociali. Non è neanche contemplata, quindi, la positivizzazione dei "nuovi diritti umani". Ciò per due ordini di ragioni: da un lato, il fatto che i diritti sociali, in quanto diritti-pretese nei confronti dello stato, non potrebbero mai conoscere piena soddisfazione³⁴⁵, in virtù delle risorse limite di cui si dispone. Dall'altro, la considerazione che l'affermazione

³⁴⁴ FACCHI 2008, 313.

³⁴⁵ In questo senso, Ignatieff precisa come le pretese saranno tanto meno efficaci quanto più lungo sarà il catalogo dei diritti, perché enunciando un diritto a livello di principio si sta conferendo al massimo una libertà negativa. IGNATIEFF 2003. Cfr. MAZZARESE 2007.

di posizioni di questo genere comporti una limitazione della libertà personale, in quanto per sostenere uno stato sociale si richiede uno sforzo economico notevole alla cittadinanza, che vede la propria sfera giuridica soggettiva fortemente limitata dall'imposizione fiscale³⁴⁶.

3.2. *La proliferazione in senso soggettivo*

Per quanto riguarda la proliferazione in senso soggettivo, si è parlato nella bidimensionalità del fenomeno, in quanto questo si svilupperebbe «in due sensi: quello dell'incremento dei soggetti titolari dei diritti e quello dell'incremento di soggetti che rivendicano diritti altrui, con conseguente aumento delle interpretazioni diverse dello stesso diritto e dunque dei diritti stessi»³⁴⁷.

Entrambe le tendenze testimonierebbero l'assunzione di una concezione di diritti fondamentali che non guardi alla volontà e all'autonomia dei soggetti titolari, sulla scorta della già citata *interest theory*; ciò allo scopo di fornire protezione a soggetti deboli, nell'intento di perseguire un interesse – individuale e in una certa misura collettivo – applicativo di un generico principio di solidarietà. In questo modo si rischierebbe di sfociare nel “paternalismo dei diritti” e nell'uso politico dei diritti umani, usati come arma retorica per il raggiungimento di obiettivi – prevalentemente politici ed economici – ben distanti dalla protezione degli interessi dei più deboli.

L'autonomia, però, dovrebbe essere – secondo questa concezione –

³⁴⁶ NOZICK 1975, 7.

³⁴⁷ FACCHI 2008, 313.

il punto di partenza per il riconoscimento dei diritti umani. L'autonomia individuale è da intendersi, in un'accezione minima e a prescindere dalla molteplicità degli sviluppi teorici intorno a questa, come capacità di una persona [...] di operare scelte per sé e [...] di essere resa responsabile] di queste scelte»³⁴⁸. La capacità giuridica, quindi, dovrebbe avere, come presupposto imprescindibile, la *will* dei soggetti che ne sono dotati³⁴⁹.

A questo proposito, ritorno ancora una volta sull'importanza della protezione eteronoma degli interessi di chi è privo della capacità di provvedervi da sé. Le obiezioni sollevate da chi guarda ai nuovi soggetti come a un fenomeno di "proliferazione", quasi in senso spregiativo, sono comprensibili ma non del tutto fondate. Per quanto il rischio di un approccio paternalista sia sicuramente concreto, ritengo che sia ben più sostenibile tale pericolo rispetto alla concreta possibilità di relegare alla marginalità gli interessi dei soggetti più deboli. Del resto, nessuno potrebbe mai proporre (con la pretesa di avere credito scientifico) l'abbandono di una prospettiva marcatamente tutelare per quei soggetti quali nascituri – concepiti e non –, bambini e diversamente abili. In definitiva, le generazioni future, vulnerabili in relazione alla loro posterità, potrebbero essere considerate alla stregua dei soggetti deboli già conosciuti negli ordinamenti giuridici contemporanei.

³⁴⁸ *Ibidem*, 316.

³⁴⁹ Fra i sostenitori di quest'impostazione troviamo Karl Wellman, che afferma che solo un essere autonomo può essere titolare di diritti, intendendo per autonomia le capacità possedute da un agente morale, in primo luogo la capacità di agire razionalmente per il raggiungimento di uno scopo. WELLMAN 1997.

Riferimenti bibliografici

- AGIUS E. 2006. *Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought*, in AGIUS E., BUSUTTIL S. et al. (eds.), *Future Generations and International Law*, Earthscan Publications, London, 3-12.
- AGIUS E., BUSUTTIL S. et al. 2006 (eds.), *Future Generations and International Law*, Earthscan Publications, London.
- ALFIERI L. 2009. *La spada e il pastorale. L'unità del potere sovrano nella teologia politica di Hobbes* in CHIODI G.M., GATTI R. (eds.), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 125-142.
- ALPA G. 1993. *Interessi diffusi*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile, vol. IX*, UTET, Torino, 609-617.
- ALPA G. 2002. *Il diritto dei consumatori*, Laterza, Bari.
- APEL K.O. 1987. *The problem of Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: an Attempt to Come the Terms with Hans Jonas Principle of Responsibility*, «Men and World», 20, 93-130.
- ARENDT H. 1958. *The Human Condition*, trad. *Vita Activa. La condizione umana*, S. Finzi, Bompiani, Milano, 2012.
- ASLAM PARVAIZ M. 2008. 876. *Islam on man and nature* in TAYLOR B.R. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Nature. Volume I (A-J)*, Bloomsbury Academic, Londra, 875 s.
- AUERBACH, B.E. 1995. *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, Peter Lang, New York.
- BALLARINI G. 2007. *La capacità giuridica "statica" del concepito*, in «Il

- diritto di famiglia e delle persone», 2007, II(3), 1462 ss.
- BALLARINI G. 2009. *La Cassazione riconosce la soggettività giuridica del concepito: indagine sui precedenti dottrinali per una lettura "integrata" dell'art. 1 c.c.*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», 2009, fasc. 3, pt. I, 1159 ss.
- BARBERIS M. 2006. *Etica per giuristi*, Laterza, Bari.
- BARBERIS M. 2011. *Diritto e morale: la discussione odierna*, in «Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law», 16, 2011, 53-96.
- BARRY B. 1977. *Justice Between Generations*, in HACKER M., RAZ J. (eds.), *Law, morality and society. Essays in honour of H.L.A. Hart*, Clarendon, Oxford, 268-284.
- BARRY B. 1978. *Circumstances of Justice and Future Generations*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 204-248.
- BARRY B. 1989. *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- BENTHAM J. 1843. *The works of Jeremy Bentham, Vol. 1, Principles of Morals and Legislation, Fragment on Government, Civil Code, Penal Law*, W. Tait, Edimburgo.
- BENTHAM J. 1843. *The works of Jeremy Bentham, Vol. 2, Judicial Procedure, Anarchical Fallacies, works on Taxation*, W. Tait, Edimburgo.
- BIANCA C.M. 2002. *Diritto civile, vol. I*, Milano, Giuffrè.
- BIONDI B. 1961. *Le donazioni*, UTET, Torino.
- BIFULCO R. 2008. *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano.

- BIFULCO R., D'ALOIA A. (eds.) 2008. *Un diritto per il futuro: teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli.
- BIFULCO R. 2011. *Il pareggio di bilancio in prospettiva comparata: un confronto Italia e Germania*, in «Il Filangieri. Quaderni 2011», 249-265.
- BIGLIAZZI GERI L., BRECCIA U., BUSNELLI F.D., NATOLI U. 1986. *Diritto civile, vol. 1, Norme soggetti e rapporto giuridico*, UTET, Torino.
- BIGNAZZI S. 2009. *Il principio di precauzione fra "diritto emotivo" e "rigore scientifico"*, tesi di dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore, Ciclo XXIX.
- BIRNBACHER D. 1994. *La responsabilité envers les générations futures*, PUF, Philosophie morale, Parigi.
- BOBBIO N. 1990. *L'età dei diritti*, Giulio Einaudi Editore, Torino.
- BROCK G. 1998. *Future Generations, Natural Resources, and Property Rights*, in «Ethics and the Environment», 3, 2, 119-130.
- BROCK G. 2009. *Global Justice, A cosmopolitan account*, Oxford University Press, Oxford.
- BROWN WEISS E. 1989. *In fairness to future generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, The United Nations University, Tokyo.
- BURKE E. 1790. *Reflections on the Revolution in France*, Londra, 1910.
- BUSNELLI F.D. 2004. L'inizio della vita umana, in «Rivista di Diritto Civile», I, 533 ss.

- BUSNELLI F.D. 2007. *Soggetto e persona di fronte ai dilemmi della bioetica*, in SCALISI V. (ed.), *Il ruolo della civilistica italiana nel processo di costruzione della nuova Europa, Convegno internazionale di studio nel Cinquantenario della Conferenza Europea di Messina per l'inaugurazione del Centro Eurodip S. Pugliatti*, Messina 28-30 settembre 2005, Giuffrè, Milano, 407-430.
- CALAVAGLIO L. 2016. *Fondazioni, diritto civile*, in «Treccani online», disponibile in: [http://www.treccani.it/enciclopedia/fondazioni-dir-civ_\(Diritto-on-line\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/fondazioni-dir-civ_(Diritto-on-line)/) (consultato il 22/10/2016).
- CALLAHAN D. 1981. *What Obligation Do We Have to Future Generations*, in PARTRIDGE E. (ed.), *Responsibilities to future generations: Environment Ethics*, Prometheus, New York.
- CARNELUTTI F. 1954. *Nuovo profilo della istituzione dei nascituri*, in «Foro pad», 1954, IV, 57 ss.
- CARLASSARE L. 2012. *A proposito di riforme*, in «Rivista telematica dell'Associazione Italiani dei Costituzionalisti», 2, 2012, 1-3.
- CARIOTA FERRARA L. 1961. *Le successioni per causa di morte*, Morano, Napoli.
- CASONATO C. 2002. *La discriminazione genetica: una nuova frontiera dei diritti dell'uomo?*, in AA.VV., *I diritti fondamentali in Europa*, Giuffrè, Milano. 641-660.
- CASTIGNONE S. 1985. *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Il Mulino, Milano.

- CASTIGNONE S. 1996. *Nuovi diritti e nuovi soggetti. Appunti di bioetica e biodiritto*, ECIG, Genova.
- CASTIGNONE S. 1997. *Povere bestie: i diritti degli animali*, Marsilio, Venezia.
- CASTRONUOVO D. 2012. *Principio di precauzione e diritto penale: paradigmi dell'incertezza nella struttura del reato*, Aracne, Roma.
- CERDON P. 2008. *La prova e il quantum nel risarcimento del danno non patrimoniale, Volume 1*, Utet, Torino.
- CHARLESWORTH M. 1993. *Bioethics in a liberal society*, trad. *L'etica della vita: i dilemmi della bioetica in una società liberale*, G. Gozzini, Donzelli, Roma, 1996.
- CONSORTE F. 2013. *Tutela penale e principio di precauzione: profili attuali, problematicità, possibili sviluppi*, Giappichelli, Torino.
- COSTA G. 2005. *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*, Firenze University Press, Firenze.
- COTTA S. *Dalla guerra alla pace: un itinerario filòsofico*, Rusconi Libri, Milano.
- COVIELLO L. 1960. *Capacità di succedere a causa di morte*, in *Enciclopedia del diritto*, VI, Milano, 1960, 54-75.
- D'ARIENZO M. 2012. *Il concetto giuridico di responsabilità*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza.
- DALY H. 1994. *Un'economia per il Bene Comune*, Red, Como.
- DALY H., COBB J.B. 1996. *Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development*, Beacon Press, Boston.

- DASGUPTA P. 2001. *Benessere umano e ambiente naturale*, V&P Università, Milano.
- DE GEORGE T. 1981. *The environment, rights and future generations*, in PARTRIDGE E. (ed.) 1981. *Responsibilities to future generations: Environment Ethics*, Prometheus, New York, 157-168.
- DE GIORGI M.V. 2001, PONZANELLI G., ZOPPINI A. *Il riconoscimento delle persone giuridiche: D.P.R. 10 febbraio 2000, n. 361*, IPSOA, Milano, 2001.
- DE SOUSA SANTOS B. 1995. *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, New York-London.
- DE-SHALIT A. 1995. *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York.
- DENNINGER E. 1991. *Tutela ed attuazione del diritto nell'età tecnologica*, in RICCOBONO F. (ed.), *Nuovi diritti dell'età tecnologica, atti del convegno tenuto a Roma presso la Libera Università Internazionale degli studi sociali*, Giuffrè, Milano.
- DENTI, V. 1983. *Interessi diffusi*, in *Novissimo digesto italiano. Appendice, vol. IV*, UTET, Torino, 305-313.
- DERRIDA J. 1990/1992. *Donner la mort*, in RABATÉ J.M., WETZEL M. (éds.) *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris, 11-108.
- DERRIDA J. 1991. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris.
- DWORKIN R. 1973. *The Original Position*, in «University of Chicago Law Review», 40(3), 500-583.

- ENGELHARDT H.T. 1996. *The foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford.
- FACCHI A. 2005. *Prospettive attuali del pluralismo normativo*, in «Jura Gentium», 2005, disponibile in:
<http://www.juragentium.org/topics/rights/it/facchi.htm>
(consultato il 3/11/2015).
- FACCHI A. 2008. *Diritti fantasma? Considerazioni attuali sulla proliferazione dei soggetti*, in «Ragion pratica», 28, 313-336.
- FALZEA A. 1939. *Il soggetto nel sistema dei fenomeni giuridici*, Giuffrè, Milano.
- FEINBERG J. 1981. *The rights of Animals and Unborn Generations*, PARTRIDGE E. (ed.) 1981. *Responsibilities to future generations: Environment Ethics*, Prometheus, New York, 139-150.
- FERRARA R. 1993. *Interessi collettivi e diffusi (ricorso giurisdizionale amministrativo)*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche, vol. VIII*, UTET, Torino, 481-500.
- FOPPA C. 1993. *Le Principe Responsabilite de Hans Jonas: Fondements Pour Une Hypothese Concernant l'Emergence de l'Ethique au Fil de L'Evolution*, Université de Laval, Québec.
- GAILLARD É. 2011. *Génération futures et droit privé. Vers un droit des générations futures*, Lextenso éditions, Paris.
- GALGANO F. 1969. *Delle persone giuridiche*, in SCIALOJA A., BRANCA G. (ed.) *Commentario Codice Civile*, Zanichelli, Bologna, XXIV-408.

- GAUTHIER D. 1986. *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
- GAZZONI F. 2005. *Osservazioni non solo giuridiche sulla tutela del concepito e sulla fecondazione artificiale*, in «*Rivista di Diritto Civile*», II, 2005, 168 ss.
- GAZZONI F. 2013. *Manuale di diritto privato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- GLOVER J. 1977. *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, Harmondsworth.
- GOLDING M. 1972. *Obligations to future generations*, in «*The Monist* 56», 1972, 85-99.
- GOSSERIES A. 2004. *Penser la justice entre les générations*, Flammarion, Parigi.
- GOSSERIES A. 2008. *Lo scetticismo nei confronti delle generazioni future è giustificato?*, in BIFULCO R., D'ALOIA A. (eds.), *Un diritto per il futuro: teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 29-56.
- GREISCH J. 1994. *L'amour du monde et le principe de responsabilité*, in VACQUIN M (ed.), *La condition de notre humanité*, Autrement, 72-89.
- GRIFFIN J. 2008. *On human rights*, Oxford University Press, Oxford.
- HABERMAS J. 2002. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, Gallimard, Parigi.
- HART H.L.A. 1958. *Positivism and Separation of Law and Morals*, trad. *Il positivismo e la separazione fra diritto e morale*, V. Frosini, in Id., *Contributi all'analisi del diritto*, Giuffrè, Milano 1964, 107-166.

- HART H.L.A. 1961. *The concept of Law*, Clarendon Press, Oxford.
- HART H.L.A. 1968. *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford, trad. *Responsabilità e pena*, M. Jori, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.
- HARTSHORNE C. 1981. *The ethics of Contributionism*, in PARTRIDGE E. (ed.), *Responsibilities to future generations: Environment Ethics*, Prometheus, New York, 103-108.
- HEGEL G.W.F. 1837. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari, 2010.
- HOBBS T. 1651. *Leviathan or the matter, forme & power of a Commonwealth ecclestiall and civill*, trad. *Il Leviatano*, R. Giammanco, UTET, Torino, 1955.
- HOSPERS J. 1972. *Human Conduct*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- HOTTOIS G. 2006. *Quel cadre temporel pour penser les générations futures?*, in HERVE C, ROSEMBERG J.J., *Vers la fin de l'homme*, De Boeck, Louvain-la-Neuve.
- HUBIN D.C. 1976. *Justice and Future Generations*, in «Philosophy and Public Affairs», 6(1), 1976, 70-83.
- IGNATIEFF I. 1993. *Human rights as politics and idolatry*, trad. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, M.G. Losano, Feltrinelli, Milano, 2003.
- JONAS H. 1974. *Technologie et responsabilité. Pour une nouvelle éthique*, in «Esprit», 9, 163-184.

- JONAS H. 1990. *Das Prinzip Verantwortung*, trad. *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, P. Portinaro, Giulio Einaudi Editore, Torino.
- KARNEIN A. 2012. *A Theory of Unborn Life. From Abortion to Genetic Manipulation*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- KAVKA G.S. 1975. *Rawls on Average and Total Utility*, in «Philosophical Studies», 27(4), 237-253.
- KAVKA G. 1981. *The Paradox of Future Individuals*, «Philosophy & Public Affairs», 11, 93-112.
- KHADDURI M. 2001. *The Islamic Conception of Justice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora-London.
- KNOPPERS B.M. 1990. *L'integrità del patrimonio genetico: diritto soggettivo o diritto dell'umanità?*, in «Politica del diritto» , 1, XXI, 341 ss.
- KOBAYASHI M. 1999. *Holistic Self and Future Generations: A Revolutionary Solution to the Non-Identity Problem*, in KIM T.-Ch., HARRISON R. (eds.), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge, 131-214.
- LATOUCHE S. 2007. *Petit traité de la décroissance sereine*, Mille et Une Nuits, Paris.
- LECALDANO E. 2005. *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Bari.
- LÉVINAS E. 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye.

- LÉVINAS E. 1974. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye.
- LEVOYER L. 2012. *Quel devoirs envers les générations futures?*, in ALBERT J.L. (ed.), *Figures lyonnaises de finances publiques: mélanges en l'honneur de Jean-Pierre Lassalle, Gabriel Montagnier et Luc Saïdj*, L'Harmattan, Paris, 231-240.
- LOCKE J. 1690. *Concerning Civil Government, Second Essay. An Essay Concerning The True Original, Extent And End Of Civil Government*. Disponibile in: <http://pinkmonkey.com/dl/library1/book1283.pdf> (consultato il 10/10/2016).
- LUCIANI M. 2008. *Generazioni future, distribuzione temporale della spesa pubblica e vincoli costituzionali*, in BIFULCO R., D'ALOIA A. (eds.), *Un diritto per il futuro: teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 423-441.
- LUPU N. 2011. *Costituzione europea, pareggio di bilancio ed equità tra le generazioni. Notazioni sparse*, disponibile in www.amministrazioneincammino.luiss.it (consultato il 7/11/2015).
- MACCORMICK N. 1978. *Legal Reasoning and Legal Theory*, trad. *Ragionamento giuridico e teoria del diritto*, A. Schiavello, Giappichelli, Torino, 2001.
- MACLEAN D., BROWN P. (eds.), *Energy and the Future*, Rowman and Littlefield, Towota NJ.

- MACMAHAN J. 1981. *Problems of Populations Theory*, in «Ethics», 92(1), 96-127. Disponibile in: <https://www.repugnant-conclusion.com/mcmahan-population.pdf>.
- MAFFETTONE S. 2014. *Introduzione a Rawls*, Edizioni Laterza, Bari.
- MAGNI S.F. 2005. *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Carocci, Roma.
- MAGNI S.F. 2007. *Responsabilità e giustizia verso le generazioni future*, in «Cosmopolis. Rivista semestrale di cultura», II(1), 2007, disponibile in: <http://www.cosmopolisonline.it/20070705/magni.html>.
- MARSHALL T.H. 1950. *Citizenship and Social Class*, trad. *Cittadinanza e classe sociale*, S. Mezzadra, Laterza, Bari, 2002.
- MARTINES T. 1978. *Prime osservazioni sul tempo nel diritto costituzionale*, in AA.VV., *Scritti in onore di S. Pugliatti*, III, Giuffrè, Milano, 783-888.
- MARTINEZ DE PISÓN J. 1997. *Derechos humanos, fundamentos y realidad*, Egido Editorial, Napoli.
- MARX K. 1867. *Das Kapital*, trad. *Il Capitale*, A. Macchioro, B. Maffi, UTET, Torino, 2013.
- MAZZARESE T. 2007. *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, in «Juris Gentium». Disponibile in: <http://www.juragentium.org/forum/ignatief/it/mazzares.html> (consultato il 17/12/2016).
- MENGA F.G. 2014. *Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», 14, 711-793.

- MEYER L.H. E ROSER D. 2009. *Enough for the Future*, in GOSSERIES A., ID. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York, 219-248.
- MORI M. 1991. *La bioetica. Questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo*, Bibliotechne, Milano.
- MULGAN T. 2006. *Future People*, Clarendon Press, Oxford.
- MUNFORD 1970. *The myth of machine. Volume 2*, Harcourt, San Diego.
- NARVESON J. 1967. *Utilitarianism and New Generations*, in «Mind. New Series», 76 (301), 62-72.
- NARVESON J. 1978. *Future people and Us* in SIKORA R.I., BARRY B. 1978 (eds.). *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 38-60.
- NARVESON J. 1991. *Gauthier on distributive justice and natural baseline* in VALLANTYNE P. (ed.), *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge University Press, New York, 127-148.
- NERI D. 2005. *La convenzione di Oviedo, l'eugenetica e le generazioni future*, in MANNELLI S., *Filosofia ed etica: studi in onore di Girolamo Cotroneo. Vol. II*, Rubbettino, Catanazaro, 1-18.
- NINO C.S. 1994. *Derecho, moral y politica*, trad. *Il diritto come morale applicata*, M. La Torre, Giuffrè, Milano, 1999.
- NOZICK R. 1975. *Anarchy, State and Utopia*, trad. *Anarchia, Stato e Utopia*, G. Ferranti, Rizzoli, Milano, 2008.

- OPPO G. 2007. *Soggetto e persona*, in SCALISI V. (ed.), *Il ruolo della civilistica italiana nel processo di costruzione della nuova Europa, Convegno internazionale di studio nel Cinquantenario della Conferenza Europea di Messina per l'inaugurazione del Centro Eurodip S. Pugliatti, Messina 28-30 settembre 2005*, Giuffrè, Milano, 357-364.
- OST F. 2003. *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, La Découverte/Poche, Paris.
- PAGE E. 1999. *Global Warming and the Non-Identity Problem*, in KIM T.-Ch., HARRISON R. (eds.), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, The White Horse Press, Cambridge, 107-130.
- PAGLIARO A. 2003. *Principi di diritto penale. Parte generale*, Giuffrè, Milano.
- PALAZZANI L. 2008. *Biotecnologie e precauzione: teorie bioetiche a confronto*, in MARINI L., ID. (eds.), *Il principio di precauzione tra filosofia biodiritto e biopolitica*, Studim, Roma.
- PANNARALE L. 2002. *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*, FrancoAngeli Edizioni, Milano.
- PARFIT D. 1984. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, trad. *Ragioni e persone*, R. Rini, Il Saggiatore, Milano, 1989.
- PARTRIDGE E. (ed.) 1981. *Responsibilities to future generations: Environment Ethics*, Prometheus, New York.
- PASSMORE J. 1981. *Conservation*, in PARTRIDGE E. (ed.). *Responsibilities to future generations: Environment Ethics*, Prometheus, New York, 45-60.

- PECES-BARBA G. 1991. *Curso de Derechos fundamentales. Teoría general*, EUDEMA, Madrid.
- PERLINGIERI P. 1983. *Depatrimonializzazione e diritto civile*, in «Rassegna di diritto civile», 1 ss.
- PINSART M.G. 1993. *Hans Jonas, nature et responsabilité*, Vrin, Paris.
- PISANÒ A. 2011. *I diritti umani come fenomeno cosmopolita*, Giuffrè, Milano.
- PISANÒ A. 2012. *I diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, Milano.
- PONTARA G. 1995. *Etica e generazioni future*, Laterza, Bari.
- QUATTROCCHI A. (mns). *Sullo stato giuridico del concepito*, manoscritto non pubblicato.
- RAWLS J. 1971. *A Theory of Justice*, trad. *Una teoria della giustizia*, U. Santini, Feltrinelli, Milano, 1997.
- RAWLS J. 1965. *Justice as fairness*, trad. *Giustizia come equità*, G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 2006.
- RAZ J. 2007. *Human Rights Without Foundation*, trad. *Diritti umani senza fondamenti*, A. Schiavello, in «Ragion Pratica», 29, 449-468.
- RESCIGNO P. 1995. *Nascita* in *Digesto Discipline Privatistiche*, XII, 1995, Torino.
- RICHARDS D.A.J. 1971. *A Theory of Reasons for Action*, Clarendon Press, Oxford.

- RICCIARDI M., ROSSETTI A., VELLUZZI V. (eds.), *Filosofia del diritto. Norme, concetti, argomenti*, Carocci Editore, Roma.
- RICHARDS D.A.J. 1983. *Contractarian Theory, Intergenerational Justice and Energy Policy*, in MACLEAN D., BROWN P. (eds.), *Energy and the Future*, Rowman and Littlefield, Towota NJ, 131-150.
- RICOEUR P. 1991. *Postface au Temps de la responsabilité*, in *Lectures 1. Autour du politique*, La Seuil, Paris, 270-293. Disponibile in http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/postface-temps-responsabilite.pdf.
- ROBERTSON J.A. 1986. *Embryos, Families, and Procreative Liberty: The Legal Structure of the New Reproduction*, in «Southern California Law Review», 59, 939-1041.
- RODOTÀ S. 1964. *Il problema della responsabilità civile*, Giuffrè, Milano.
- SALADIN P., ZENGER C.A. 1988. *Rechte künftiger Generationen*, Helbing & Lichtenhanhn, Basilea.
- SANTONI DE SIO F. 2015. *Responsabilità*, in RICCIARDI M., ROSSETTI A., VELLUZZI V. (eds.), *Filosofia del diritto. Norme, concetti, argomenti*, Carocci Editore, Roma.
- SANTOSUOSSO, A. 2002. *Genetica, diritto e giustizia: un futuro già in atto*, in ID., REDI C. A., GARAGNA S., ZUCCOTTI M. (eds.), *I giudici davanti alla genetica*, Ibis, Pavia, 15-25.
- SCALISI V. (ed.), *Il ruolo della civilistica italiana nel processo di costruzione della nuova Europa, Convegno internazionale di studio nel Cinquantenario della Conferenza Europea di Messina per*

- l'inaugurazione del Centro Eurodip S. Pugliatti*, Messina 28-30 settembre 2005, Giuffrè, Milano.
- SCARPELLI U. 1982. *Riflessioni sulla responsabilità politica. Responsabilità, libertà, visione dell'uomo*, in *Atti del XIII Congresso Nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica*, Giuffrè, Milano.
- SCHIAVELLO A. 2005. *Diritto, morale, positivismo giuridico: la storia infinita*, in «Diritto & Questioni pubbliche», 5, 2005, 153-156.
- SEVE B. 1990. *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*, in «Esprit», 165, 72-88.
- SIDGWICK H. 1874. *The methods of ethics*, Dover Publications, New York, 1907.
- SIKORA R.I., BARRY B. 1978 (eds.). *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia.
- SIRIMARCO M. 2012. *Percorsi di filosofia della crisi ecologica*, Nuova cultura, Roma.
- SPADARO A. 2008. *L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali tra ragionevolezza e globalizzazione*, in BIFULCO R., D'ALOIA A. (eds.), *Un diritto per il futuro: teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 71-111.
- STEWART-SMITH J. 1987. *In the Shadow of Fujisan*, Viking/Rainbird, London.
- STONE C.D. 1998. *Safeguarding future generation*, in AGIUS E., BUSUTTIL S. (eds.), *Future generations and international law*, London, Earthscan, 65-79.

- STRANGAS J. 1991. *Riflessioni sulla distinzione fra diritti fondamentali e diritti non fondamentali*, in RICCOBONO F. (ed.), *Nuovi diritti dell'età tecnologica, atti del convegno tenuto a Roma presso la Libera Università Internazionale degli studi sociali*, Giuffrè, Milano, 157-189.
- SUMNER J.W. 1978. *Classical utilitarianism and the problems of population Policy*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 91-111.
- THIBIERGE C. 2004. *Avenir de la responsabilité, responsabilité de l'avenir*, in «Doctrines», 9, 577-582.
- THOREAU H.D. 1854. *Walden, or life in the woods*, disponibile in: <http://www.eldritchpress.org/walden5.pdf> , consultato il 19/8/2016.
- TRAMONTANO L. 2006. *Lineamenti di diritto civile*, Halley, Milano.
- TREMMELE J. (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham.
- VAGLIASINDI P.A. 2008. *Problemi intergenerazionali nell'economia pubblica*, in BIFULCO R., D'ALOIA A. (eds.), *Un diritto per il futuro: teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 443-470.
- VASAK K. 1977. *A 30-year Struggle*, in «The UNESCO Courier», 9, 11 ss.
- VIGNA C. 2008. *Responsabilità e precauzione*, in MARINI L., PALAZZANI L. (eds.), *Il principio di precauzione tra filosofia biodiritto e biopolitica*, Studium, Roma, 12-41.

- VIOLA F. 1993. *Le trasformazioni della responsabilità. Verso un'etica ecologica?*, in «Studi Cattolici», 388, 340-344.
- VIOLA L. 2007. *Il danno ingiusto, responsabilità precontrattuale e responsabilità speciali*, Halley, Matelica.
- VISSER 'T HOOFT H.P. 1999. *Justice to Future Generations and the Environment*, Kluwer, Dordrecht.
- WALLACK M. 2006. *Justice Between Generations: the Limits of Procedural Justice*, in TREMMEL J. (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Elgar, Cheltenham, 86-105.
- WEISS E.B. 1989. *In fairness to future generations: International Law, Common Patrimony, and intergenerational Equity*, Transnational Publisher Inc, New York.
- WELLMAN K. 1997. *An Approach to Rights*, Kluwer Academic, Dordrecht.
- WOLF C. 1995. *Contemporary Property Rights, Lockean Provisos, and the Interests of Future Generations*, in «Ethics», 105, 791-818.
- WOODWARD J. 1986. *The Non-Identity Problem*, «Ethics», 96, 804-31.
- WROBLEWSKI J. 1991. *Dilemmi dell'età tecnologica: il diritto e l'omeostasi dell'esistenza umana*, in RICCOBONO F. (ed.) *Nuovi diritti dell'età tecnologica. Atti del convegno, Roma 5-6 maggio 1989*, Giuffrè, Milano, 191-201.
- ZIMMERLING R. 1990. *Necesidades básicas y relativismo moral*, in «Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho», 7, 1990, 47 ss.

Riferimenti giurisprudenziali

CORTE COSTITUZIONALE PORTOGHESE 1985. Sentenza 29 marzo 1985.

TRIBUNALE DI CATANIA 2004. Ordinanza del 4 maggio 2004 n. 375.

Disponibile in:

<http://www.jus.unitn.it/dsg/convegni/2004/procr/docs/Tribunale%20di%20Catania.pdf> (consultato il 14 ottobre 2015).

CORTE DI CASSAZIONE, sentenza 11 maggio 2009 n. 10741.

CORTE DI CASSAZIONE, sentenza 21 gennaio 2010 n. 1159.