

# L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione (\*)

di  
Antonino Spadaro (♥)

«Non dare il tuo cuore a null'altro che all'amore di quelli il cui cuore è gioioso. Non andare vicino alla disperazione: sussistono speranze. Non andare verso le tenebre: esistono soli [...] Quando non c'è visione dell'Amato è meglio che gli occhi siano ciechi; un amato che non è eterno è meglio che non venga veduto [...] il passato e l'avvenire sono un velo che ti separa da Dio». [Gialâl Ad-Dîn RÛMÎ, *Mathnawî*, trad. di G. Mandel Khân e Nûr C. Cerati Mandel, Milano Bompiani 2006, vol. I, 120 s., 175, 238]

**Indice-sommario: SEZ. I: TEMPO E DIRITTO.** 1. Irrilevanza giuridica del c.d. tempo *astratto* o *futuro lontano/remoto*.- 2. Il campo d'azione proprio del diritto: il tempo *concreto* o *futuro prossimo/vicino*.- **SEZ. II: L'AMORE DEL PROSSIMO (NÄCHSTENLIEBE) E L'AMORE DEI LONTANI (FERNSTENLIEBE) NEL PENSIERO RELIGIOSO E FILOSOFICO.** 3. Dal *neminen laedere* [mera astensione dal male], all'amore del prossimo [verso il *simile*], all'amore dei lontani [verso l'*altro* come *diverso*], all'amore dei nemici [verso il lontano per eccellenza o verso l'*altro* come *irriducibilmente diverso*].- 4. L'utopia religiosa dell'amore "ultramondano" dei lontani: non solo nel tempo *futuro*, ma anche *passato* (M. Twain, A.C. Emmerich, Meister Eckhart, Gialâl Ad-Dîn Rûmî).- 5. Le diverse interpretazioni dell'*amore dei lontani*: come *valore* (F. Nietzsche), come *disvalore* (M. Scheler), come *supervalore* (N. Hartmann), come forma di *speranza* atea (E. Bloch), come *dono* gratuito (E. Levinas), come forma di amore che va *oltre la consolazione della fede* (S. Weil).- 6. L'*amore dei lontani* come forma di religione o religiosità civile: la tesi di D. Farias.- **SEZ. III: I DIRITTI COSTITUZIONALI NELLO SPAZIO (UNIVERSALI), NEL TEMPO (INTERGENERAZIONALI) E NELLA REALTÀ (BILANCIABILI/RAGIONEVOLI).** 7. Sottintese ragioni religioso-metafisiche dei diritti delle generazioni future e necessità di una teorica *laica* di tali diritti.- 8. Un assioma tipico dell'età della globalizzazione: i diritti fondamentali come prisma a quattro facce (*universalità, indivisibilità, interdipendenza, intergenerazionalità*).- 9. Un corollario doveroso (nello Stato costituzionale contemporaneo) all'assioma ricordato: i diritti fondamentali sono *relazionali* e *ragionevoli* o non sono.- 10. L'orientamento intrinsecamente "altruistico/eterocentrico" del costituzionalismo contemporaneo: accanto all'*amore del prossimo*, l'*amore dei lontani* nello spazio (diritti universali) e nel tempo (diritti intergenerazionali)...- 11. (*segue*): alla luce del rapporto inversamente proporzionale esistente tra "forza" (*Stärke*) e "altezza" (*Höhe*) dei valori.- 12. Dall'*astratto patto intergenerazionale* (vincolo *morale*) alla concreta responsabilità verso le generazioni future (vincolo *giuridico*): doveri inderogabili di solidarietà, giustizia distributiva internazionale e sviluppo sostenibile.- 13. I doveri costituzionali "internazionali" e "intergenerazionali" quale necessario *neo-parametro di costituzionalità*. Il giudizio temporale "ternario" della Corte costituzionale.

---

(\*) Relazione al convegno su "Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale", (A law for future. Theories and models of sustainable development), Parma 30 novembre-2 dicembre 2006, in corso di stampa in *Dir. e soc.*, 2007.

(♥) Professore ordinario di *Diritto costituzionale* nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli studi "Mediterranea" di Reggio Calabria ([spadaro@unirc.it](mailto:spadaro@unirc.it)).

L'enorme complessità del tema esige uno svolgimento graduale in tre fasi-Sezioni. Nella *I Sezione* si affronterà la questione prodromica e teorico-generale del rapporto fra tempo e diritto. Nella *II Sezione* si studieranno i presupposti religiosi e filosofici, dunque antropologici, che spiegano l'idea dell'esistenza di diritti □ ma, come si vedrà, meglio sarebbe dire *aspettative* □ dei nostri discendenti. Solo nella *III Sezione* si cercherà di analizzare direttamente la problematica in esame sul piano giuridico-costituzionale, in particolare sotto il profilo della giustizia costituzionale.

## SEZ. I: TEMPO E DIRITTO.

### 1. Premessa generale: tempo e diritto. Irrilevanza giuridica del c.d. tempo astratto o futuro lontano/remoto

Senza pretendere di svolgere, qui, una riflessione teorico-generale approfondita sul rapporto fra tempo e diritto, bisogna prendere atto che l'importanza decisiva del fattore *tempo* nelle scienze sociali (*in primis* proprio in quelle giuridiche) è fuori discussione: basti pensare alla problematica della *sincronia* o *diacronia* applicate al classico rapporto fra invalidità ed inefficacia giuridica<sup>1</sup> o persino allo stesso modo di classificare alcune importanti branche del diritto, distinguendo, per esempio fra comparazione *sincronica* (oggetto del diritto comparato) e *diacronica* (oggetto della storia del diritto)<sup>2</sup>. Ma più semplicemente basterebbe ricordare le chiare parole di Temistocle Martines, in un Suo saggio di circa trent'anni or sono, quando ricordava che «il tempo viene preso in considerazioni 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»<sup>3</sup>.

In breve, immaginare una riflessione su un fenomeno o istituto giuridico fuori dallo spazio e dal tempo è praticamente impossibile, visto che il diritto è una scienza sociale pratica<sup>4</sup>, legata – dal punto di vista spaziale – all'effettività dei comportamenti sociali (media osservanza) e – dal punto di vista temporale – al c.d. «tempo storico» (prescrizione, decadenza, usucapione, straordinarietà e urgenza del decreto legge, eccezionalità/provisorietà dello stato di guerra, ecc.), non certo al c.d. «tempo astratto» (vuoto, assoluto, matematico, o senza interessi umani)<sup>5</sup>.

Proprio questa tradizionale caratterizzazione di *concretezza storica* del tempo del diritto è oggi soggetta, come molte altre invero, a un radicale ripensamento, se non addirittura a crisi, per il noto fenomeno – anch'esso di straordinaria rilevanza sociale, ma certo di difficile qualificazione giuridica – della “globalizzazione”. Essa, per sua natura, sembra rimettere in discussione non solo l'ordinaria dimensione *spaziale* tipica del diritto moderno (i confini dello Stato), ma anche la sua tipica e ben definita dimensione *temporale* (configurandosi, per esempio ed appunto, l'esistenza di diritti o aspettative appartenenti a soggetti al momento inesistenti e dunque... astratti: le c.d. generazioni future)<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Tema di perenne attualità, cui abbiamo dedicato non poca parte dei nostri interessi giovanili e per il quale ci permettiamo di rinviare tuttora agli approfondimenti contenuti nel nostro *Limiti del giudizio costituzionale in via incidentale e ruolo dei giudici*, Napoli E.S.I. 1990, spec. 45 ss.

<sup>2</sup> Secondo la classica bipartizione di M.G. LOSANO, *I grandi sistemi giuridici. Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei*, Torino Einaudi 1988, 334 ss.

<sup>3</sup> Così T. MARTINES, *Prime osservazioni sul tempo nel diritto costituzionale*, in AA.VV., *Scritti in onore di S. Pugliatti*, III, Milano Giuffrè 1978, 783 ss. Vedilo ora in ID., *Opere*, tomo I: *Teoria generale*, Milano Giuffrè 2000, 477 ss., ma spec. 506.

<sup>4</sup> Cfr. S. PUGLIATTI, *La giurisprudenza come scienza pratica*, in ID., *Grammatica e diritto*, a cura di E. Paresce, Milano Giuffrè 1978, 101 ss.

<sup>5</sup> Cfr. A. FALZEA, *Il fatto naturale*, in *Studi in onore di Gioacchino Scaduto*, I, Padova Cedam 1970, 411 ss., ma soprattutto ancora T. MARTINES, *op. cit.*, spec. 478, nt.1 e K. ENGISCH, *Die Zeit im Recht*, in *Vom Weltbild des Juristen*<sup>2</sup>, Heidelberg 1965, 108 ss.

<sup>6</sup> Sulla rivoluzione giuridica determinata dal multiforme fenomeno della globalizzazione v. già il nostro *Gli effetti costituzionali della c.d. “globalizzazione”. Storia di una metamorfosi: dalla sovranità dei popoli nazionali alla sovranità dell'opinione pubblica (e della finanza) internazionali*, in *Pol. dir.*, n. 3/1998, 463 ss. e ora, fra i molti,

In effetti, e volutamente sorvolando sulla dimensione spaziale, la straordinaria praticità e concretezza del diritto non tollera, oltre un certo limite, il *tempo astratto*. Altrimenti detto: al diritto positivo interessa solo il *tempo storico*, mentre ripugna quello *astratto*. Può essere considerato tempo *astratto* sia quello che ha visto la nascita della vita (4,6 miliardi di anni fa), in particolare umana (2/3 milioni di anni fa), sul nostro pianeta, sia quello che la vedrà morire. Sotto quest'ultimo profilo, sappiamo tutti benissimo che, fra circa 5 miliardi di anni, quando il sole ingloberà parte dei pianeti del sistema solare divenendo una stella gigante rossa, o secondo altri una stella nana bianca, la vita sulla terra (compresa quella umana) si estinguerà, ammesso che essa non sia cessata prima per altre cause. Ma la nostra mente vacilla all'idea di ciò che accadrà fra 5 miliardi di anni, per cui oggi viviamo tranquilli e raramente il nostro pensiero è sfiorato da questo problema: reale, terribilmente reale, ma così lontano nel tempo da apparire astratto. Esso non tocca i nostri *interessi*, almeno non direttamente: non quelli passati, non quelli presenti e nemmeno quelli futuri... prevedibili. *Oltre un certo tempo*, infatti, il futuro appare *imprevedibile* (o, meglio, la previsione del futuro ci sembra inutile, almeno ai fini pratici), sicché il tempo – per una scienza sociale pratica qual è, ricordiamo ancora, il diritto – inevitabilmente diventa *astratto*.

Può essere utile osservare che la questione più generale qui accennata esprime un atteggiamento *collettivo* nei confronti del “futuro lontano” (lunghissimo periodo) che costituisce solo il riflesso di un analogo e diffuso atteggiamento esistenziale *individuale* verso il “futuro vicino” (breve periodo): sappiamo tutti, infatti, di dover morire, ma siccome non sappiamo “quando” questo avverrà, viviamo come se (*als ob*) l'evento fatale, pur certo, non dovesse accadere<sup>7</sup>. Non casualmente l'esorcizzazione collettiva della morte individuale in Occidente diventa cancellazione pubblica della stessa e si accompagna alla rimozione psicologica del fenomeno, per altro naturale e ineluttabile<sup>8</sup>. Confrontando i due livelli esaminati si percepisce l'analogia: in entrambi i casi – morte individuale (semplice fine del proprio io) e morte collettiva (fine dell'intera vita sul pianeta) – non si dubita che un evento negativo accadrà, ma in entrambi “non si sa” con esattezza *quando* accadrà: in un caso è un tempo più vicino, nell'altro è così remoto che alla fine appare addirittura *astratto*. Naturalmente è più comprensibile l'astrattezza in questa seconda ipotesi perché ordinariamente il pensiero soggettivo non va oltre la propria morte e quella dei propri cari, tutt'al più vagamente estesa ai discendenti futuri più prossimi.

In conclusione – benché il tempo lontano sia assolutamente vero come il tempo presente – esso “appare” astratto e fa “sembrare” astratti gli stessi *fatti* che pure si svolgono in esso.

Ed è emblematico, in merito, proprio il ricordato approccio del diritto. Come si accennava, il diritto – a differenza della *storia del diritto* – tendenzialmente non è interessato alla vita degli uomini delle caverne o dei Sumeri. Così pure il diritto – a differenza della *filosofia del diritto* – tendenzialmente nemmeno è interessato a quello che accadrà ai nostri discendenti fra tre milioni di anni, o anche *solo* fra un milione di anni (o fra centomila anni, o forse pure *appena* fra diecimila anni).

---

l'ampio ed interessante volume collettaneo AA.VV., *Global Law - Local Law. Problemi della globalizzazione giuridica*, a cura di C. Amato e G. Ponzanelli, Torino Giappichelli 2006.

<sup>7</sup> Infatti, con lucidità, il *Quélet* (1, 18) ricorda: «Molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore».

<sup>8</sup> È nota, per esempio, la riflessione di B. PASCAL (*Pensées*, trad. it. di P. Serini, Torino Einaudi 1980, 150 ss.) sul divertimento o distrazione – che ha origine nel *de-vertere*: allontanare l'attenzione da (la morte) – per il quale: «Distrazione (*divertissement*). Gli uomini non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno risolto, per viver felici, di non pensarci [...] ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa: dal non saper restarsene tranquilli, in una camera [...] Ecco perché agli uomini piace tanto il chiasso e il trambusto; e la prigione è una pena così orribile e il piacere della solitudine riesce incomprensibile [...] Noi corriamo spensierati verso il precipizio, dopo esserci messi dinanzi agli occhi qualcosa che ci impedisca di vederlo [...] L'ultimo atto è cruento, per quanto bella sia la commedia in tutto il resto: alla fine, ci gettano un po' di terra sulla testa, ed è finita per sempre». Per alcune osservazioni più generali su questo punto specifico della riflessione pascaliana sia consentito rinviare ad A. SPADARO, *Ineluttabilità del dolore e nostalgia di Dio*, in *Quaderni Lametini*, n. 20/1991, 15 ss.

A ben vedere, per sua natura il diritto, il diritto positivo, tende a occuparsi solo del tempo *presente* o, tutt'al più, del *passato prossimo* e/o del *futuro prossimo*. Perché? Presumibilmente perchè solo il *passato* e il *futuro prossimi* possono effettivamente incidere sulla vita *presente*.

Per esempio, in relazione al *passato prossimo* o *recente*: l'accertamento delle "trascorse" responsabilità tedesche nello sterminio ebraico durante la II guerra mondiale può incidere (e di fatto ha inciso) sui rapporti "presenti" fra Repubblica Federale Tedesca e Stato d'Israele e così pure, l'accertamento della "passata" responsabilità turca nel genocidio degli Armeni nel 1920-21 può incidere (e di fatto ha inciso) sui rapporti "attuali" fra Ankara e Erewan. In questo senso, e solo in questa prospettiva, si dovrebbe forse parlare – in analogia al concetto di "diritti" delle *generazioni future* – anche di "diritti" delle *generazioni passate*, ciò che però viene ricordato purtroppo ben di rado: si pensi solo al genocidio di intere popolazioni, e dunque di vere e proprie culture, ad opera soprattutto dell'iniziale processo di colonizzazione (oltre che economico-politica) religioso-culturale compiuta dai Paesi occidentali in Sud America ed Africa (ma non mancano gravi episodi in Nord America ed in Asia).

Così pure, in relazione al *futuro prossimo* o *vicino*, molti sono gli esempi possibili di incidenza nel tempo presente di eventuali accadimenti futuri: si pensi a un'"attuale" produzione industriale altamente inquinante – o, peggio, al mantenimento di una centrale nucleare difettosa, poi soggetta a guasti irreparabili – che danneggino gravemente la salute "futura" di interi popoli estranei a quelle produzioni industriali/energetiche; o all'"attuale" sfruttamento selvaggio di immense foreste (uso indiscriminato di legname per creare pascoli) in grado di danneggiare irrimediabilmente nel "futuro" l'ecosistema mondiale; o alla "presente" fruizione intensiva ed esclusiva di acque di fiumi (con dighe artificiali e nuove centrale idroelettriche) destinata a danneggiare gravemente, nel prossimo "futuro", intere popolazioni e territori pur estranei a quelli considerati, che da quei fiumi tuttavia traevano sostentamento vitale (potabilità e irrigazione).

Ora – sia che si prendano in esame i "diritti" delle generazioni passate (*passato prossimo/recente*) che quelli delle generazioni future (*futuro prossimo/vicino*) – comunque essi generano complessi e controversi "doveri" nelle generazioni *presenti/attuali*: da ciò l'attenzione tipica del diritto per gli uni e per gli altri<sup>9</sup>. Per converso, risultano invece di alcun (o modesto) interesse "giuridico" eventi del passato *recente* o del futuro *prossimo*, laddove manchi un aggancio reale al *presente*, come del resto sembra accadere sempre nel caso dei fenomeni legati al *passato* o al *futuro lontano* o *remoto*.

Sotto questo aspetto, il punto di vista del giurista positivo, cercando di continuo un richiamo al *presente*, in pratica cerca sempre e soltanto un legame con la *realtà* e quindi con il *dato* concreto e positivo: il diritto al riposo del lavoratore, tanto per fare un esempio, non è astratto, ma "settimanale" e con ferie "annuali" (art. 36, III c. Cost.). A ben vedere si tratta di un approccio saggio e prudente perché – con la rilevante eccezione dei fenomeni del passato e del futuro prossimi – costringe il giurista positivo, soprattutto il costituzionalista, a non sostituirsi allo storico (come accadrebbe se il diritto pretendesse di disciplinare oggi gli effetti legati al tempo del passato remoto) e a non sognare (come accadrebbe se il diritto presumesse di poter disciplinare oggi il futuro lontano). Per converso bisogna imparare ad accettare i limiti intrinseci dello stesso linguaggio giuridico *nel tempo*, soggetto a inevitabili evoluzioni<sup>10</sup>. In questo senso potremmo dire –

---

<sup>9</sup> Sulla più generale problematica del nesso diritti/doveri, proprio nella prospettiva della globalizzazione e della intergenerazionalità, cfr. A. SPADARO, *Dai diritti "individuali" ai doveri "globali". La giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione*, Soveria Mannelli Rubbettino 2005.

<sup>10</sup> Ha ragione, dunque, T. MARTINES, *op. ult. cit.*, 483, quando per esempio osserva: «Si ha, dunque, che una costituzione non può nascere – senza contraddire se stessa – né come provvisoria né come eterna». Sull'idea di Costituzione non solo come atto *puntuale* nel tempo (Martines, richiamando Capozzi, parlerebbe di *Zeitpunkt*), ma anche come *processo* storico, sia consentito rinviare al nostro *Dalla Costituzione come "atto" (puntuale nel tempo) alla Costituzione come "processo" (storico). Ovvero della continua evoluzione del parametro costituzionale attraverso i giudizi di costituzionalità*, in AA.VV., *Il parametro nel sindacato di costituzionalità delle leggi*, a cura di G. Pitruzzella, F. Teresi e G. Verde, Torino Giappichelli 2000, 1 ss., ma già in *Quad. cost.*, n. 3/1998, 343 ss. Sul linguaggio giuridico, fra i moltissimi, v. U. SCARPELLI, *Contributo per una semantica del linguaggio normativo* (1959), Milano Giuffrè 1985;

evangelicamente e rigettando ogni ipotetico titanismo del diritto (e delle altre scienze sociali) – che «ad ogni giorno basta la sua pena» (Mt. 6, 34).

Dal punto di vista della tradizionale metodologia giuridica, dunque, la questione specifica dei diritti delle generazioni future può costituire l'oggetto del *diritto positivo* – non della storia o della filosofia del diritto – solo a condizione che essa attenga a (e permanga nel) definito orizzonte temporale ricordato, l'unico ragionevolmente alla portata di una scienza sociale pratica.

È vero senz'altro che le decisioni prese *oggi* dalla politica e dal diritto □□ quando hanno effetti *irreversibili* nel tempo (si pensi a eventuali degenerazioni nell'uso dell'energia nucleare o ad alcuni tipi di manipolazione genetica) □ producono conseguenze nel *futuro* lontano. Ma ciò non toglie che, per così dire, l'auto-consapevolezza del diritto abbia un orizzonte intrinseco limitato, che tende a prescindere dagli stessi effetti pratici ultratemporali che, nei casi ricordati, l'azione dell'uomo è in grado di determinare.

Naturalmente, tutto ciò che accadrà “oltre tale orizzonte limitato” – ossia nel *tempo astratto*, o *futuro lontano* o *lontanissimo* – rimane di straordinario interesse (scientifico, etico, metafisico-religioso) per gli uomini<sup>11</sup>. Semplicemente, tale *futuro lontano* non sembra possa avere rilevanza nella limitata prospettiva delle scienze sociali pratiche (politica, economia, sociologia, diritto), verso le quali il tempo in esame non è in grado di suscitare un concreto *appel*.

In conclusione – nonostante il fascino posseduto, proprio di tutte le cose lontane e misteriose – il *tempo astratto* o *futuro lontano*, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze scientifiche, non sembra avere alcun rilievo squisitamente *giuridico*.

## 2. Il campo d'azione proprio del diritto: il tempo concreto o futuro prossimo/vicino

Il fatto, prima segnalato, che il diritto tende ad escludere concetti (fatti, oggetti, soggetti, situazioni) di percezione *non immediata* si spiega con la naturale concretezza e il tradizionale pragmatismo dell'approccio giuridico<sup>12</sup>.

È noto a tutti che il diritto, lo stesso diritto positivo, può essere definito non tanto e non solo sotto forma di mera disciplina di situazioni in atto, quanto piuttosto come previsione di situazioni future al cui verificarsi l'ordinamento fa conseguire determinati effetti, detti appunto giuridici. Ciò vale in diverse branche del diritto (si pensi al Diritto penale), ma soprattutto nel Diritto costituzionale, dove in Italia fortunatamente, come si sa grazie alla Corte costituzionale, dal 1956 è superata la distinzione fra norme *programmatiche* e norme *precettive*, visto che “tutte” le norme costituzionali – anche quelle programmatiche – sono necessariamente precettive.

Ma un'altra distinzione assume particolare rilievo ai nostri fini: è fisiologico, negli Stati costituzionali contemporanei, l'esistenza di Costituzioni “programma” le quali, a differenza di quelle c.d. “bilancio”, non si limitano a *registrare* le istanze e/o le conquiste sociali richieste/conseguite, ma mirano invece ad *orientare* i consociati, anche attraverso norme di

---

AA. VV., *Diritto e analisi del linguaggio*, a cura di U. Scarpelli, Milano Giuffrè 1976; R. GUASTINI, *Lezioni sul linguaggio giuridico*, Torino Giappichelli 1985. Da un punto di vista costituzionalistico, fra gli altri, segnaliamo: sul linguaggio del legislatore, M. AINIS, *La legge oscura. Come e perchè non funziona*, Roma-Bari Laterza 1997, 123 ss. e spec. 197, nonché A. SOMMA, *La politica linguistica del legislatore nell'esperienza italiana e francese*, in *Pol. dir.*, 1997, 27 ss.; ancora sul linguaggio del legislatore e del giudice, A. BELVEDERE, *Aspetti ideologici delle definizioni nel linguaggio del legislatore e dei giudici*, in A. Belvedere - M. Jori - L. Mantella, *Definizioni giuridiche e ideologie*, Milano Giuffrè 1979, 338 ss.; sul linguaggio della Corte, sempre M. AINIS, *Sul linguaggio del giudice costituzionale* (1988), ora in ID., *Le parole e il tempo della legge*, Torino Giappichelli 1996, 109 ss.; sul linguaggio della Carta italiana, G. SILVESTRI, *Linguaggio della Costituzione e linguaggio giuridico: un rapporto complesso*, in *Quad. cost.*, n. 2/1989, 229 ss.

<sup>11</sup> Osservava a ragione R. DE STEFANO [*Assiologia (Schema di una teoria generale del valore e dei valori)*, Reggio Calabria Dr. D. Laruffa Ed. 1982, ora in ID., *Scritti sul diritto e sulla scienza giuridica*, Milano Giuffrè 1990, 440, s.]: «I valori della prassi, ricordiamo, hanno come loro limite estremo i massimi ideali realizzabili per la vita sociale attraverso l'azione sociale: valori irrealizzabili, qualunque sia la loro ideale dignità, vanno scartati o rimessi, se mai, a speranze trascendenti».

<sup>12</sup> Soprattutto, ma non solo, anglosassone. Sul punto v., per tutti, il brillante saggio di P. LEGRAND, *Uniformità, tradizioni giuridiche e limiti del diritto*, in *Pol. dir.*, n. 1/1997, 3 ss.

principio ottative e teleologiche, verso un innovativo progetto comune di società futura. Mentre le Costituzioni “bilancio” – meri *atti puntuali nel tempo* – si limitano a conservare le società iniziali che le esprimono (monoclasse, monoculturali e monoetniche), le Costituzioni “programma” – da intendersi anche quali *processi storici* perennemente *in fieri* – configurano un diritto costituzionale “aperto”, esattamente al pari delle società che pretendono di creare/ispirare (pluriclasse, interculturali e multietiche)<sup>13</sup>.

Non può tuttavia escludersi che alcune correnti giuridiche iperrealiste, *esasperino* il ricordato approccio “pragmatico” ordinariamente seguito dal diritto. In questi casi, potrebbero formularsi almeno due critiche radicali sull’oggetto (aspettative o diritti intergenerazionali) qui esaminato:

I) da un punto di vista scientifico, con alcune minori eccezioni di portata ravvicinata, la realtà futura appare *imprevedibile*, visto che la scienza non è in grado di prevedere il futuro. E ciò vale sia nel bene (accesso a risorse allo stato non conosciute o non conoscibili) che nel male (verificarsi di eventi dannosi, per i singoli e per la collettività, allo stato non conosciuti né conoscibili). Un giurista tradizionale può arrivare a concepire, per esempio e tutt’al più, la tutela del diritto del nascituro all’eredità, in quanto l’aspettativa di quest’ultima appare ravvicinata nel tempo (al massimo nove mesi). Tale aspettativa di solito è protetta dagli ordinamenti positivi e risulta quindi tecnicamente affrontabile. Difficilmente accetterà, invece, di discutere di situazioni giuridiche, attive o passive – relative a soggetti assolutamente vaghi e incerti (non esistendo ancora) e così lontani nel tempo (generazioni future) da apparire – del tutto ipotetiche al pari, del resto, degli stessi titolari.

II) ogni tentativo, anche il più nobile e disinteressato, di elaborazione *hinc et nunc* di una teoria dei diritti o delle aspettative delle generazioni future presenta un tasso di astrattezza tale da rasentare la *presunzione* (c.d. paternalismo etico), visto che pretenderebbe di disciplinare situazioni giuridiche prima e senza il consenso dei diretti interessati, che invece potrebbero avere dei diritti (e dei doveri) un’altra e ben diversa concezione rispetto a quella in atto prevalente, che pure gli attuali viventi pretenderebbero di imporre non solo ai presenti (che ci sono), ma anche agli assenti (che verranno)<sup>14</sup>.

Insomma, le due critiche radicali accennate configurano un orizzonte temporale del diritto intrinsecamente ed estremamente limitato. Ora, è chiaro che il diritto non può essere astratto temporalmente (dovendo essere, se non *definitivo*, almeno *definito*), ma naturalmente è possibile sollevare diverse obiezioni a queste impostazioni esasperate, davvero di corto respiro, che provo a riassumere in breve come segue:

I) ovviamente e fortunatamente la scienza non prevede *tutto* il futuro, ma essa – nel breve, medio e lungo periodo – è perfettamente in grado di prevedere, sulla base di calcoli oggettivi o largamente intersoggettivi, alcuni fenomeni di straordinaria rilevanza sociale e conseguentemente di predisporre (sotto forma di scienza applicata: tecnologia) i mezzi per favorire o opporsi a tali fenomeni, a seconda delle necessità. Non sfruttare le conoscenze della scienza, anche applicata, per favorire i fenomeni socialmente utili (per esempio: aumento della produzione di grano) o ridurre i danni di eventi futuri (per esempio: inondazioni), sarebbe pura follia ed è invece compito, prima della politica e poi del diritto, farvi fronte. In questo senso, potrebbe dirsi che il diritto deve occuparsi più che del passato (per certi aspetti ormai irrecuperabile), semmai e soprattutto del futuro (s’intende: nella misura in cui è prevedibile/prevenibile). In particolare, l’esistenza di una straordinaria accelerazione delle scoperte/conquiste scientifiche, i cui progressi futuri ovviamente ignoriamo, non ci esonera dal predisporre fin d’ora tutte le misure che allo stato delle cose, oggi, sono ritenute scientificamente necessarie per soddisfare i bisogni sociali (diritti fondamentali) dell’umanità che c’è e che verrà (generazioni future).

<sup>13</sup> Cfr. A. SPADARO, *Costituzione (Dottrine generali)*, in *Dizionario di diritto pubblico*, diretto da S. Cassese, vol. II, Milano Giuffrè 2006, 1630 ss.

<sup>14</sup> Echi di quest’impostazione in F. RIMOLI, *Bioetica. Diritti del nascituro. Diritti delle generazioni future*, in AA. VV., *I diritti costituzionali*, a cura di R. Nania e P. Ridola, vol. II, Torino Giappichelli 2006, 527 ss.

II) a differenza della concreta “traduzione storica” dei bisogni individuali e sociali (che è sempre soggetta ad una perenne evoluzione ed aggiornamento), la natura profonda di tali bisogni (diritti fondamentali) tendenzialmente permane la stessa nel tempo. Per esempio, cambieranno storicamente i “modi” della comunicazione (segnali, simboli, scrittura, telegrafo, telefono, TV, internet...), ma non il “bisogno” della comunicazione (diritto fondamentale). In questo senso, immaginare di predisporre *oggi* una qualche forma di tutela dei diritti di coloro che verranno *domani* non appare una forma di coercizione presuntuosa verso gli assenti. Davvero presuntuoso sarebbe invece escludere per costoro (generazioni future) quelli che *ora*, per “noi”, sono diritti: ed è solo se iniziamo a tutelarli già oggi anche per gli “altri”, che costoro *domani* ne potranno fruire – farne l’uso (o non uso), al momento opportuno, che vorranno – esercitandoli nelle forme (si spera più ampie ed estese) che il tempo futuro consentirà loro.

Ma vediamo ora di capire, per quanto possibile, quali siano le “radici” antropologico-culturali sottese all’idea che esistano diritti delle generazioni future.

## SEZ. II: L’AMORE DEL PROSSIMO (*NÄCHSTENLIEBE*) E L’AMORE DEI LONTANI (*FERNSTENLIEBE*) NEL PENSIERO RELIGIOSO E FILOSOFICO

### 3. Dal *neminen laedere* [mera astensione dal male], all’amore del prossimo [verso il simile], all’amore dei lontani [verso l’altro come diverso], all’amore dei nemici [verso il lontano per eccellenza o verso l’altro come irriducibilmente diverso]

Non è per nulla facile capire perché i diritti fondamentali *devono* essere percepiti (e, ove non lo fossero, perché sarebbe bene che venissero percepiti) come “universali” e “intergenerazionali”. La questione assume contorni non solo di grande rilevanza etica ma anche, come cercherò di spiegare nei §§ successivi, addirittura di rilevanza metafisica. La domanda è più che legittima: *perché* mai bisogna proteggere diritti di soggetti che non sono con-cittadini ma stranieri, o addirittura di soggetti che semplicemente... *non ci sono* (in quanto devono ancora nascere e, in fondo, potrebbero anche non nascere). È impossibile immaginare una seria riflessione (e discussione) sull’“universalità” e “intergenerazionalità” dei diritti fondamentali senza porsi questo interrogativo iniziale.

Per cominciare a capire, e tentare di rispondere, bisogna prendere atto ormai di un dato sempre più di diritto positivo (cfr. § 12): appunto il riconoscimento proprio del costituzionalismo □ apparentemente incomprensibile □ che esistono diritti nello “spazio” non riservati solo ai cittadini di uno Stato (d. *universali*), e, nel “tempo”, non destinati esclusivamente al godimento da parte degli attuali viventi (d. *intergenerazionali*). L’incomprensibilità può essere superata solo ammettendo l’esistenza di una forma di *amore verso i lontani*, un amore che va oltre l’*hinc* (spazio) *et nunc* (tempo presente). L’unica risposta plausibile alla domanda prima posta ci sembra, dunque, il fatto dell’esistenza di un fenomeno psicologico singolare: l’*amore*, oltre che del *prossimo*, dei *lontani*. Solo la presenza di tale *sentimento* può spiegare la ragione di una simile tutela<sup>15</sup>. Purtroppo, le ragioni che hanno portato all’esistenza di tale *sentimento*, piuttosto comune e diffuso – e che ha oggi un’indiscussa rilevanza giuridica – non sono del tutto assodate. Anzi, a chi scrive sembra che tale decisiva questione non sia stata mai indagata e approfondita a sufficienza. Proviamo qui a tentarne una prima ricostruzione.

- Il *neminen laedere* [mera astensione dal male]

Una forma ancora primitiva di socializzazione, e di connesso apparato giuridico-politico, può rinunciare al principio di solidarietà sociale e quindi a forme di altruismo o etero-centrismo. Invero, anche modelli apparentemente più avanzati di società politiche possono essere fondate su una concezione antropologica “negativa” dell’uomo, sulla scia di un pensiero politico *realista* che risale a Platone e passa per Machiavelli, Richelieu e Schmitt, riassumibile per comodità con la

---

<sup>15</sup> Sulla rilevanza giuridica dei fatti di sentimento o spirituali (*geistige Tatsachen*), cfr. A. FALZEA, *Fatto di sentimento* (1972), in ID., *Voci di teoria generale del diritto*, Milano Giuffé 1985, 436 ss.

celebre frase di Hobbes: «*homo homini lupus*»<sup>16</sup>. Secondo tale approccio pessimistico, molto diffuso tutt'oggi, le ragioni del patto sociale (e delle connesse “impalcature” giuridico-politiche) sono pragmaticamente molto povere e in breve riconducibili a un sentimento primordiale comune anche ad esseri viventi non umani, gli animali: la paura. In breve: gli uomini si assocerebbero perché hanno paura gli uni degli altri. Secondo tale concezione, che può essere definita di *realismo giuridico-politico pessimista*, al di là dei sentimenti privati (in cui v'è spazio per atteggiamenti supererogatori), dal punto di vista dell'organizzazione pubblico-collettiva non solo non può esservi amore dei lontani, ma a ben vedere nemmeno amore del prossimo. Tutt'al più si può immaginare solo una pragmatica convenienza a un determinato *facere o non facere* dei consociati.

- L'amore del prossimo [verso il simile]

Una forma più avanzata, ma nemmeno troppo, di organizzazione giuridico-politica della società presuppone invece un'antropologia meno pessimista, ma pur sempre molto realista: le ragioni che indurrebbero gli uomini ad associarsi, condividendo diritti e doveri, sarebbero legate ai vincoli, anche affettivi, che legano gli uomini fra loro soltanto in quanto e se gli stessi si riconoscono *simili*. Sottesa a tale approccio è l'idea dell'amore del prossimo, ma rigidamente intesa alla lettera: verso coloro che sono vicini, nel tempo e nello spazio, al c.d. *homme situé*, condividendone l'esistenza<sup>17</sup>. In questo senso, sono i concetti di *appartenenza* e di *identità* quelli che consentono di individuare i “simili” (che, poi, potranno prendere il nome, o acquisire lo *status*, di “cittadini”). La radice di tale socialità giuridicamente organizzata, pur meno angusta della precedente, è comunque ancora utilitaristicamente tutta racchiusa all'interno di un gruppo sociale ben definito e determinato. L'idea di “prossimità” o “vicinanza”, infatti, si traduce storicamente in “appartenenza” e “identità”. In breve: nell'accezione qui riportata, l'amore del prossimo è una forma di amore verso il vicino e il simile e quindi, pur implicitamente e indirettamente, ancora verso se stessi<sup>18</sup>.

- L'amore dei lontani [verso l'altro come diverso]

È solo in società molto avanzate – a noi vicine nel tempo (moderne/contemporanee) e organizzate sul piano giuridico-politico attraverso Costituzioni liberaldemocratiche e personaliste – che l'*amore del prossimo* si evolve in *amore del lontano*. La consapevolezza, di matrice chiaramente “giusnaturalista”, secondo cui esistono diritti universali comuni a tutti gli uomini di tutti i tempi (anche del futuro: che dunque va, in qualche modo, “immaginato/regolato”),

---

<sup>16</sup> In Occidente – prescindendo dall'*homo oeconomicus* del materialismo dialettico socialista – esistono almeno tre fondamentali concezioni antropologiche: quella, già ricordata, cinicamente pessimistico-realista sulla natura umana; quella pessimistico-redentiva (o cristiana), per cui la natura umana è debole, ma può redimersi, e quella ottimistico-infantile (o liberista), che confida nell'automatica funzione regolatrice del libero mercato. Naturalmente a tali antropologie sono connesse, poi, alcune tra le principali concezioni della politica e, di riflesso, inevitabilmente del diritto. Sul punto sia consentito rinviare, per alcune prime considerazioni, al nostro *Il fenomeno della pubblicizzazione degli interessi privati e, di riflesso, della privatizzazione degli interessi pubblici: una piccola introduzione sulla crisi dell'“etica pubblica costituzionale”*, in AA.VV., *Diritto e potere nell'Italia di oggi*, a cura di A. Pizzorusso - E. Rippepe - R. Romboli, Torino Giappichelli, 2004, 9 ss.

<sup>17</sup> Dunque in modo ben diverso da quanto lascia intendere il Nazareno quando narra la parabola del buon Samaritano, rovesciando l'angusta prospettiva ordinaria e proponendo del “prossimo” un'accezione estensiva a 360 gradi, in pratica coincidente con l'umanità, e quindi anche con i non vicini, ossia con i *diversi*: «Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: “E chi è il mio prossimo?”. Gesù riprese: “Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un Levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più te lo rifonderò al mio ritorno. Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?”. Quegli rispose: “Chi ha avuto compassione di lui”. Gesù gli disse: “Va' e anche tu fa' lo stesso”» (Luca, 10, 29). Nostri i c.vi.

<sup>18</sup> Riflessi di questa problematica, sul piano continentale europeo, nel nostro *La Carta europea dei diritti tra identità e diversità e fra tradizione e secolarizzazione*, in AA.VV., *La Carta europea dei diritti*, Atti del Convegno di Genova del 16-17 marzo 2001, a cura di P. Costanzo, Genova De Ferrari e De Vega Ed. 2002, estratto dal volume XXXI degli *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova (2001-2002)*, 28 ss. e in *Dir. pubbl. comp. ed europ.*, II/2001, 621 ss.



presuppone che la sfera della politica si prenda cura non solo dei “simili” (*prossimo*), ma anche dei “diversi” (*lontani*). Il rispetto verso i lontani equivale, qui, al rispetto dei diversi e delle diversità. L’antropologia sottesa a tale modello non è realistico-pessimista, ma nemmeno ciecamente ideale-ottimistica: l’effettivo ottimismo antropologico sotteso ai regimi democratici, e in particolare agli ordinamenti giuridici costituzionali, pluralisti e tolleranti, è necessariamente “temperato” dall’esigenza, del tutto logica e autoconservativa, di difendere le società aperte dai loro nemici, gli intolleranti: infatti, «se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l’attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti e la tolleranza con essi [...] noi dovremmo [...] proclamare, in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti»<sup>19</sup>. Se così non fosse, tale modello di società “consentirebbe” paradossalmente e irrazionalmente la propria estinzione e, con essa, la cancellazione dello stesso amore dei lontani (come “diversi”), nelle forme giuridico-politiche previste: pluralismo religioso, etico, culturale, politico, economico, ecc. In ogni caso, è fin troppo facile amare il prossimo (i propri simili). Solo l’amore dei lontani (i diversi) fa fare un salto di qualità all’organizzazione giuridico-politica dei rapporti sociali. Il segno di un riflesso giuridico di questo tipo di amore dei lontani (come diversi) – ma non di tolleranza illimitata – può essere considerato l’art. 11 della Costituzione italiana che, pur dichiarando il ripudio della guerra come strumento di risoluzione delle controversie internazionali, implicitamente ammette poi la guerra difensiva e quindi accetta, benché a malincuore, l’ipotesi di un nemico esterno (*hostis*).

- L’amore dei nemici [verso il lontano per eccellenza o verso l’altro come *irriducibilmente diverso*]

La forma più estrema di *amore sociale* è però l’amore verso il lontano per eccellenza, ossia verso l’altro come *irriducibilmente diverso* e, dunque, verso il *nemico*. A ben vedere, l’amore dei nemici è appunto ciò che caratterizza, o dovrebbe caratterizzare, la religione cristiana, in tutte le sue forme (cattolicesimo, protestantesimo, ortodossia), rendendola unica nel panorama delle fedi e differenziando l’originaria cultura cristiana da tutte le altre culture religiose. Infatti, il semplice *neminem laedere* («non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te») è diffuso un po’ dovunque, anche in culture tribali; l’amore del prossimo («ama il prossimo tuo come te stesso») è proprio della tradizione ebraica e, sotto forme diverse, per esempio anche della tradizione musulmana (misericordia) e buddista (compassione); l’amore dei nemici – o carità<sup>20</sup> – invece è, o parrebbe, comandamento/precetto esclusivo della religione cristiana, quantomeno nel senso che solo in essa è esplicitamente enunciato<sup>21</sup>. Ora, *prima facie* non sembrerebbe che un simile precetto – nella sua radicalità – abbia avuto e possa avere un riverbero giuridico-politico, e dunque un’“applicazione pratica” in un’organizzazione sociale complessa, qual è quella dello Stato contemporaneo. Se, come prima si accennava, il principio logico di autoconservazione di ogni modello sociale necessariamente impone il “temperamento” dello stesso *semplice* amore del “lontano/diverso”, a maggior ragione si dovrà riconoscere che, dal punto di vista di un’organizzazione sociale complessa, sembra impraticabile il ben *più arduo* amore del “lontano/nemico”.

Tuttavia non è da escludersi l’*influenza* che tale forma estrema di sentimento religioso ha avuto ed ha sugli ordinamenti giuridici contemporanei, come del resto sembrano confermare alcune

<sup>19</sup> Così: K.R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies* (London 1966, IV ed.), trad. it. A cura di D. Antiseri, Roma Armando 1974, vol. I, 360. Ma sul punto, per ben più approfondite considerazioni qui improponibili, sia consentito rinviare a A. SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione*, I, *Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Milano Giuffrè 1994, 261 ss., spec. 278.

<sup>20</sup> Cfr. Luca, 6, 27 (e analogamente Matteo, 5, 44): «Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano. A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l’altra [...] E se fate del bene a coloro che vi fanno del bene, che merito ne avrete? [...] Amate invece i vostri nemici e prestate senza sperare nulla, e il vostro premio sarà grande...». Ma cfr. pure il sublime inno alla carità di S. PAOLO, *I Lettera ai Corinzi*, 13.

<sup>21</sup> Cfr., per tutti, H. KÜNG, *Projekt Weltethos* (Tübingen 1990), trad. it. di G. Moretto, Milano Rizzoli 1991, 153 ss. ma *v. passim*.

acute ricostruzioni proposte da teorici generali e filosofi del diritto<sup>22</sup>. L'applicazione pratica del principio di carità (o amore dei nemici) alla sfera giuridica, per quanto difficile e larvata, non è del tutto assente. Esistono echi significativi di *amore dei lontani-nemici*, sia pure ovviamente in forme "indirette": si pensi, per esempio e sempre per limitarci alla Costituzione italiana, al divieto della pena di morte, al carattere necessariamente rieducativo della pena e al fatto che essa non debba essere contraria al senso di umanità (art. 27 Cost.). Sembra di potersi scorgere, in quest'ultimo approccio – teoricamente sempre propenso al reinserimento sociale di chi ha commesso anche gravissimi reati (qualificandosi come irriducibilmente diverso e dunque come nemico interno: *inimicus*)<sup>23</sup> – una dimensione "redentiva" la cui origine antropologica può ragionevolmente essere ricondotta al valore religioso della carità intesa appunto come *amore dei lontani/nemici*.

#### **4. L'utopia religiosa dell'amore "ultramondano" dei lontani: non solo nel tempo futuro, ma anche passato (M. Twain, A.C. Emmerich, Meister Eckhart, Gialâl Ad-Dîn Rûmî)**

L'amore per i lontani, quando ha connotazione chiaramente *religiosa*, assume talora connotati che potrebbero sembrare paradossali, ma che possono esercitare un fascino e una suggestione straordinari. Tale forma di amore, infatti, in questo caso riguarda non solo quelli che verranno, ma anche quelli che *sono stati* (passato) e che ormai non sono più *hic et nunc*. La fede in una *realtà ultramondana* consente, *in re ipsa*, di amare contestualmente, diremmo sincronicamente, i nostri successori (futuro) e i nostri avi (passato). Il luogo per eccellenza dove questo singolare fenomeno avviene è la Gerusalemme celeste, il Paradiso, il giardino dell'eternità senza tempo, dove sincronicamente sono quelli che erano, ma anche quelli che verranno.

Sorvolando sui ponderosi tomi di teologia che in merito potrebbero ricordarsi, è commovente, e insieme divertente, vedere come un genio della letteratura mondiale, Mark Twain, immagina questo luogo, pieno di esseri provenienti non solo da tutto il mondo, ma da tutti pianeti e da tutto l'universo<sup>24</sup>. Esso presuppone una complessa e sorprendente "gerarchia" celeste<sup>25</sup>, dove si incontrano/amano personaggi (più che del futuro) soprattutto del passato, ora impegnati in altre attività<sup>26</sup> e l'ordine divino esige il "rovesciamento" dei ruoli e delle cariche preesistenti sulla terra:

---

<sup>22</sup> La bibliografia su una questione così ardua e controversa è, com'è noto, assai ampia. Ricordo solo qui, con accenti diversi: L. LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto*, Milano Giuffrè 1969 e S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino Giappichelli 1991.

<sup>23</sup> Per la differenza *hostis/inimicus* cfr. le classiche considerazioni di C. SCHMITT, *Begriff des Politischen* (1927-1932), trad. it. di P. Schiera, in ID., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna Il Mulino 1972, 89 ss.

<sup>24</sup> Così M. TWAIN, *Dalla visita in cielo del capitano Stormefield* (1907), in ID., *Lo straniero misterioso e altri racconti*, Milano C.D.C. Ed. 1986, 227 s. e 233 s.: «Questa è la cosa più bella del cielo: che qui c'è gente di tutti i tipi. E non sarebbe così se si permettesse ai predicatori di dirlo. Qui ognuno può trovarsi la compagnia che più gli aggrada; lascia in pace gli altri, e gli altri lo lasciano in pace. Quando la Divinità fabbrica un paradiso, lo fabbrica bene e senza badare a spese [...] Arrivano a frotte da tutti i dipartimenti: ci vidi eschimesi, tartari, negri, cinesi... gente di tutte le parti del mondo [...] c'erano miliardi di persone; quando cantavano o osannavano il frastuono era grandioso [...] negli altri sistemi ci sono mondi rispetto ai quali Giove non è nemmeno un granello di senape, come il pianeta Gobra [...] questi tipi di Gobra sono fatti così: non si lasciano mai scappare l'occasione per dirti in faccia che il loro giorno è lungo centoventidue dei nostri anni. Questo giovane snob era appena maggiorenne – aveva sei o settemila dei suoi anni, cioè due milioni dei nostri – e si dava tutte quelle arie da damerino che sono proprie di quell'età, il momento critico in cui uno non è più un ragazzo e non è ancora un uomo fatto».

<sup>25</sup> Così M. TWAIN, *op. cit.*, 230 s.: «Oh, i profeti sono più su dei patriarchi [...] – Shakespeare è stato un profeta? – Certo che lo è stato; e anche Omero ed un mucchio di altra gente. Ma Shakespeare e il resto devono dare la precedenza a un comune sarto del Tennessee, un certo Billings, e ad un veterinario dell'Afghanistan, un tale Sakka. Geremia, Billings e Budda camminano insieme, fianco a fianco, dietro una folla proveniente da pianeti sconosciuti alla nostra astronomia; poi ne vengono un paio di dozzine da Giove e da altri mondi; subito dopo vengono Daniele, Sakka e Confucio; poi tutta una folla che si trova in sistemi fuori dal nostro; poi vengono Ezechiele, Maometto, Zoroastro e un arrotino dell'antico Egitto; poi una fila lunghissima e, dietro, giù giù verso il fondo, vengono Shakespeare e Omero, e un calzolaio di una colonia francese, di nome Marais. – Hanno ammesso davvero Maometto e tutti gli altri pagani? – Sì, tutti avevano il loro messaggio e tutti ricevono la loro ricompensa».

<sup>26</sup> Così M. TWAIN, *op. cit.*, 240 s.: «Ho visto re e ogni sorta di persone importanti. – I re occupano il posto che avevano sulla terra? – No, uno non può portarsi quassù il suo rango [...] Conoscevo benissimo Carlo II, uno degli attori comici

in questo caso solo il *tempo ultramondano* può davvero dar ragione a chi, in vita, non aveva avuto alcun riconoscimento<sup>27</sup>.

Sempre senza lambire le trattazioni teologiche e al di là della stessa letteratura, è soprattutto la “mistica” la dimensione naturale di descrizione dell’*amore dei lontani* (anche nel *passato* oltre che nel *futuro*).

Si pensi – in una dimensione, come dire?, *ultratemporale* – alle visioni di Anna Caterina Emmerich, la quale unisce, nella mutua preghiera, le anime dei vivi (tempo presente) con quelle dei morti (tempo passato), considerando le prime strettamente legate alle seconde attraverso un tipo di amore verso i lontani davvero singolare<sup>28</sup>.

Si pensi pure e soprattutto all’amore dei lontani espresso, ancora una volta non solo verso il futuro, ma anche verso il *passato*, in un gioco misterioso e circolare che vede “tutti” – quelli che erano (passato), che sono (presente) e che saranno (futuro) – “ritornare” *da dove* provenivano: uno stesso luogo fecondativo o creativo (Dio). Osserva per esempio, in uno dei passi più sublimi della mistica medioevale tedesca, pseudo Meister Eckhart: «Io [l’anima] sono là dove ero prima di essere creata, dove non è che Dio e ancora Dio. Non vi sono né angeli né santi, né cori angelici né cieli. Alcuni parlano di otto cieli e nove cori angelici, ma là dove sono io non v’è niente di tutto ciò. Sappiatelo: tutto quel che si esprime con le parole e che si propone agli uomini mediante le immagini è soltanto un mezzo per attrarre a Dio. Ma sappiate che in Dio non v’è altro che Dio. Sappiate che nessun’anima può entrare in Dio se prima non è diventata Dio, giacché era Dio prima di essere creata»<sup>29</sup>.

Ma anche uscendo dalla tradizione mistica della cultura cristiana, l’*amore ultramondano dei lontani* presenta aspetti di forte suggestione e somiglianza anche in altre forme di mistica, come quella musulmana, come del resto riconosce la teologia più consapevole<sup>30</sup>. Si pensi – nello stesso periodo in cui visse il grande Francesco d’Assisi (1182-1226) – all’eccezionale sufi Gialâl ad-Dîn Rûmî (1207-1273), che può essere definito uno dei più grandi mistici di tutti i tempi. In Rûmî la travolgente esperienza mistica comporta un *amore dei lontani* capace di abbracciare/superare in un

---

più popolari della sezione inglese [...] Carlo si sta facendo davvero un’ottima reputazione, ed è in ascesa, a giudizio di tutti. Riccardo cuor di Leone è un autentico mattatore, e va conquistando una notevole popolarità [...] Enrico VI ha una bancarella di libri religiosi [...] – Hai mai visto Napoleone, Sandy? – Spesso; a volte nel reparto corso, altre volte in quello francese. Cerca sempre di mettersi in mostra [...] ha l’aria seccata, perchè qui, come soldato, non ha l’alto grado che si aspettava. – Davvero? E chi ha i gradi più alti? – Oh, un sacco di gente di cui *noi* non abbiamo mai sentito parlare [...] Ma qui si prendono il posto che gli spetta e Cesare e Napoleone e Alessandro debbono starsene nell’ultima fila. Il più grande genio militare che il nostro mondo abbia prodotto è stato un muratore dei dintorni di Boston – morto durante la rivoluzione – di nome Absalom Jones. Dovunque vada, folle intere si accalcano per vederlo [...] Cesare e Annibale e Alessandro e Napoleone sono tutti suoi subalterni».

<sup>27</sup> Così M. TWAINE, *op. cit.*, 231 e 234: «– Ma perché hanno umiliato Shakespeare a quel modo? [...] – È proprio questa la giustizia celeste: giù sulla terra non erano stati ricompensati secondo i loro meriti, ma qui hanno avuto il posto che gli spettava. Quel sarto Billings del Tennessee aveva scritto poesie che Omero e Shakespeare non si sognavano neppure; ma nessuno voleva stamparle, nessuno le leggeva tranne i suoi vicini, tutta gente ignorante, e quelli ne ridevano [...] Shakespeare precedeva quel sarto del Tennessee e camminava all’indietro e spargeva fiori perché quello vi camminasse sopra, e Omero stava in piedi dietro la sedia di Billings a servirlo durante il banchetto».

<sup>28</sup> Cfr. A.C. EMMERICK, *Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerich* (Freiburg im Breisgau), ora trad. it. di V. Noja col titolo di *Visioni*, Siena Ed. Santangalli 1995, 92 s., 111: «...le grazie vengono dimenticate e dissipate, nonostante le povere anime invocino tanto gli uomini sussurrando alle loro orecchie! [...] Tutto quello che noi facciamo per loro causa in esse una gioia infinita [...] Vidi povere anime abbandonate dai parenti sulla terra o che non sono ricordate da nessuno, e fedeli, che non pregano. Prego sempre particolarmente per loro [...] Vidi anche che le anime liberate passavano dai più bassi gradi a migliori condizioni, e potevano mutarsi e portar sollievo e grande grazia con la preghiera. Ebbi pure l’immagine di luoghi dove soggiornavano anime in attesa di terminare la loro purificazione, perché la loro santità non era ancora maturata, mentre sulla terra, invece, erano già state santificate».

<sup>29</sup> Cfr. *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. II: *Meister Eckhart* (Leipzig 1857), Scientia Verlag, Aalen 1962, 448 ss., ora trad. it. di M. Vannini, come PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L’insegnamento di sorella Katrei*, Milano Adelphi 2006, 76 s.

<sup>30</sup> Cfr. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, cit., in cui si ipotizza un *ethos* mondiale fondato su un ecumenismo mistico. Anche da simili approcci *metapolitici* si può cogliere la dimensione universale del principio “altruistico” o “etero-centrico”, che tanto incide poi sull’*amore dei lontani* riflesso nella sfera giuridico-politica.

sublime afflato d'amore tutte le religioni<sup>31</sup> e il superamento della dimensione spaziale in quello che più volte Lui defisce l'Oltrespazio: «Che fare dunque o musulmani, ch'io me stesso non conosco? Non giudeo sono, né cristiano, né son ghebro o musulmano! [...] Non del mondo, non dell'altro, non d'inferno o paradiso, non d'Adamo, non di Eva, non di eterei giardini! Il mio Luogo è l'Oltrespazio, il mio Segno è il Senza segno, non è anima, non corpo: sono solo dell'Amato!»<sup>32</sup>. In Rûmî – come del resto accade spesso anche in altre tradizioni mistiche – oltre lo spazio, non ci sono stagioni: «Nel giardino verdeggiante dell'Amore che non ha limiti, vi sono ben altri frutti che il dolore e la gioia. L'amore è più elevato di quei due stati: senza primavera e senza autunno, è sempre verdeggiante e fresco»<sup>33</sup>. Ciò significa che il tempo è superato/oltrepassato: «Quando non c'è visione dell'Amato è meglio che gli occhi siano ciechi; un amato che non è eterno è meglio che non venga veduto [...] il passato e l'avvenire sono un velo che ti separa da Dio»<sup>34</sup>. L'esperienza mistica di Rûmî giunge fino allo stato di libertà – oltrespaziale e oltretemporale – della *non esistenza*: «Sta' attento a non immaginare, come colui che ha la vista corta, poiché tu sei soltanto questo essere che vive nella pena e nella gioia. Oh non-esistenza, dove sono i “davanti” e i “dietro” per la non-esistenza? [...] Far bene e far male, il dolore e la gioia, sono cose che capitano nell'esistenza; coloro che vengono all'esistenza muoiono, e Dio è il loro erede»<sup>35</sup>.

In conclusione di questa veloce riflessione sull'approccio di alcune religioni al problema qui esaminato, può dirsi che l'utopia religiosa di una “realtà ultramondana” costituisce un significativo e importante esempio di *amore dei lontani*, nello spazio e nel tempo (in una duplice, singolare direzione: *futura e passata*). Sarebbe sciocco ignorare o peggio irridere tale amore, comune in pratica a tutte le esperienze mistiche, perché esso invece in qualche modo conferma l'esistenza in merito di una *pre-comprensione universale che va oltre la tradizione culturale dell'Occidente*, anche se soprattutto quest'ultimo sembra averne tratto alcune precise conseguenze giuridico-politiche attraverso il *costituzionalismo*: ci riferiamo, essenzialmente ed ovviamente, ai principi di universalismo e intergenerazionalità dei diritti (cfr. §§ 10-11).

**5. Le diverse interpretazioni dell'amore dei lontani: come valore (F. Nietzsche), come disvalore (M. Scheler), come supervalore (N. Hartmann), come forma di speranza atea (E. Bloch), come dono gratuito (M. Levinas), come forma di amore che va oltre la consolazione della fede (S. Weil)**

È interessante vedere come la questione dell'*amore dei lontani* viene percepita □ oltre che sul piano religioso □ anche da alcuni grandi pensatori. Seguirò in parte, sul punto, le tracce lasciate da un acuto filosofo del diritto italiano – Domenico Farias – che, ormai 25 anni or sono, con

<sup>31</sup> V., per esempio, GIALÂL AD-DÎN RÛMÎ, *Preesistenza*, in *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Milano Rizzoli 1997, 45, dove fra l'altro anche lo svuotamento della dimensione temporale gioca un ruolo decisivo: «Io ero, nel tempo in cui non erano i Nomi e nessuna traccia v'era di esistenza d'esseri. E il ricciolo dell'Amico eterno era l'unica traccia di vero e l'unico oggetto era Dio! E tutti gli oggetti e i nomi promanarono da Me, in quell'attimo eterno quando né Me né Voi v'era! E in quell'attimo antichissimo e primo mi prostrai a Dio, quando ancora Gesù non fremeva in seno a Maria. Da un capo all'altro percorsi tutta la Croce, e tutti i Nazareni conobbi: sulla Croce non c'era! Nella Pagoda andai, nel tempio dei monaci antico andai: nessun colore, colà, mi apparve di Lui. Le redini della ricerca volsi allora alla Ka'ba, ma là, in quella meta di giovani e vecchi, nulla v'era. E viaggiai verso Herat e viaggiai verso Qandahâr, e sotto cercai, e sopra cercai; ahimé, anche là non era! E volli spingermi ancora fino alla cima dei monti Qâf ai confini del mondo; della Fenice eterna, là, traccia non v'era! E ne chiesi allora alla Tavola del Diaspro e al Calamo di Dio, ma, e l'uno e l'altro muti, non fecero parola. E l'occhio mio, capace solo di Dio, non vedeva dovunque altro che qualità e forme estranee all'Eterno. E, infine, mi fissai lo sguardo nel cuore, ed ecco, là io Lo vidi, in nessun altro luogo che là, Egli era! E per vero, così perplesso, stupefatto ed ebbro ne fui che un atomo solo d'essere mio più non si vide. Io più non ero». Profonde analogie con questa impostazione, per esempio, in S. AGOSTINO (*De vera Religione*): «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore nomine habitat veritas. Si te ipsum mutabilem inveneris, transcendet te».

<sup>32</sup> Cfr., GIALÂL AD-DÎN RÛMÎ, *Solo Dio*, in ID., *op. cit.*, 51.

<sup>33</sup> Cfr., GIALÂL AD-DÎN RÛMÎ, *Mathnawî*, trad. di G. Mandel Khân e Nûr C. Cerati Mandel, Milano Bompiani 2006, vol. I, 206.

<sup>34</sup> V., per esempio, GIALÂL AD-DÎN RÛMÎ, *Mathnawî*, vol. I, cit., 175 e 238.

<sup>35</sup> Cfr., GIALÂL AD-DÎN RÛMÎ, *Mathnawî*, vol. I., cit., 222 e 206. In un altro passo, però, R. osserva: «le immaginazioni che ingannano i santi sono il riflesso delle bellezze del giardino di Dio» (*ibidem*, 71).

lungimiranza aveva lambito il tema richiamando il pensiero di quattro filosofi<sup>36</sup>, aggiungendovi il punto di vista di E. Levinas e di S. Weil.

Come subito si vedrà – senza arrivare in modo esplicito alla prospettiva, che resta squisitamente ed esclusivamente cristiana, dell'amore dei nemici e dell'amore ultramondano o metatemporale – in molti emerge la questione del “superamento” del semplice amore del prossimo, sia pure con esiti profondamente diversi.

In F. Nietzsche, con gli accenti profetici di Zarathustra, l'amore dei lontani è anzi un valore preferibile all'amore del prossimo: «Fratelli miei, non vi consiglio l'amore del prossimo (*Nächstenliebe*), io vi consiglio l'amore del lontano (*Fernstenliebe*) [...] I più lontani devono pagare il vostro amore del prossimo e appena siete riuniti in cinque, deve sempre morire un sesto [...] Più in alto dell'amore del prossimo è l'amore del lontano e del futuro»<sup>37</sup>. Come è stato giustamente ricordato, in questo caso «L'amore dei lontani significa un interessamento ai molti, che è da anteporre a un interessamento limitato a pochi [...] l'invito all'amore del lontano è anche un invito a preferire il futuro al presente, a sceglierlo come causa dell'oggi»<sup>38</sup>. Ma ovviamente il futuro di cui parla Nietzsche è quello, elevatissimo, lontano esso stesso, del “superuomo” (*Übermensch*).

In M. Scheler, invece, l'amore dei lontani è tutto sommato un disvalore. A suo giudizio è una presunzione diffusa, ma del tutto errata quella per cui: «l'amore della patria sarebbe inferiore all'amore generale dell'umanità, l'amore della famiglia inferiore all'amore che si può provare per un amico»<sup>39</sup>. Per Scheler, a differenza dell'amore divino – universalmente rivolto a tutta l'umanità, ma sarebbe meglio dire a ciascun uomo – l'importanza dell'amore umano non dovrebbe dipendere dalla *quantità* o numero dei destinatari (apparentemente maggiore in quello dei lontani), ma dalla *qualità* dei destinatari stessi (l'anonimato dei lontani celerebbe un interesse solo verso valori materiali di questi ultimi). In effetti, in tale quadro, solo Dio potrebbe “amare” – perché è in grado di conoscere veramente – “ciascun” uomo, anche il più lontano nello spazio e nel tempo. In breve e paradossalmente Scheler guarda con sospetto e severità alle «tendenze umanitarie, internazionaliste, o genericamente filantropiche. Alla loro base si nasconderebbe un risentimento verso i vicini. L'amore dei lontani nascerebbe da un malcelato odio del prossimo!»<sup>40</sup>.

In N. Hartmann l'amore dei lontani è un vero e proprio supervalore, in gran parte coincidente con quello che noi prima chiamavamo *amore del nemico* (il *lontano per eccellenza* o l'altro come *irriducibilmente diverso*) di tipo religioso. Non c'è, qui, l'angusta preoccupazione psicologica di Scheler verso il lontano sconosciuto, né l'implicita critica dell'amore del prossimo presente in Nietzsche, ma il chiaro riconoscimento che l'amore dei lontani è qualcosa di ancora più alto e nobile. Osserva Hartmann «[il prossimo] è facile amarlo, perché è appunto vicino, si presenta. Superato qui è solo l'egoismo volgare, che vuole tutto per sé», ma «l'egoismo della partecipazione affettiva [per l'altrui felicità] resta ancora». Quello che si richiede, invece, è «un ethos dell'amore, ma di un amore diverso da quello per il prossimo, di un amore che vale per l'uomo a venire [...] un amore che non conosce reciprocità, che solo si irradia, solo dona, abbandona, supera, sacrifica [...] l'amore del lontano». Esso presuppone una «speciale qualità morale» che appunto «l'amore del lontano possiede prevalentemente all'amore del prossimo e ad ogni altra virtù: la grandezza del

---

<sup>36</sup> Cfr. l'*Excursus* IV [*Amore del prossimo, amore del lontano, religione nella speranza* (Nietzsche, Scheler, Hartmann, Bloch)] dell'appendice del libro di D. FARIAS, *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*, Milano Giuffrè 1981, 420 ss.

<sup>37</sup> Così F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), Berlin 1968, 73 ss.

<sup>38</sup> Cfr. D. FARIAS, *op. cit.*, 420.

<sup>39</sup> Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, II Aufl., Ges. W. B. 7, Bern 1973, 188 ss.; ma v. pure ID., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralem*, 1923, III Aufl., ora in Ges. W. B. 3, Bern 1955, trad. it., Milano 1975. Esattamente opposta la prospettiva di F. GALIANI (*Sentenze e motti di spirito*, Salerno Editrice Roma 1991, 46): «...tutti si impicciano a patrocinare la causa degli altri e non la propria [...] tutti per il maggior bene del prossimo. Peste sia del prossimo. Non esiste prossimo.»

<sup>40</sup> Così D. FARIAS, *op. cit.*, 421, che critica come “eccessivi” sia il punto di vista negativo di Scheler, sia quello positivo di Nietzsche (perché implicitamente svalutativo dell'amore del prossimo).

coraggio morale, anzi della forza di tensione, che già il puro e semplice accollarsi della radicale incertezza esige. Il rischio è grande. Solo una fede profonda, potente, che penetra l'intero essere della persona, gli s'adatta. È una fede speciale, diversa da quella della personale fiducia tra uomo e uomo; una fede che si volge al tutto (*ein Glaube, der aufs Ganze geht*), e non può fare a meno di mettere tutto in gioco». Si può davvero parlare, in questo caso, di sentimento capace di «spostare la montagna» e di una straordinaria forza della «speranza (*Hoffnung*)»<sup>41</sup>. Pur non espresso sotto la forma cristiana esplicita ed estrema dell'«amore del nemico», davvero emerge qui l'idea di un amore che «va oltre», quale pura donazione verso il lontano, anticipando alcuni aspetti dell'impostazione di Levinas.

In E. Bloch – ateo e marxista eretico – l'amore dei lontani è una dura ed emblematica necessità, potremmo dire: escatologica, della rivoluzione. Usando le parole del romanzo *Sanin* di Artzybascev, Bloch si chiede con angoscia: «Perché io devo lasciarmi impiccare affinché gli operai del 32° secolo non manchino di nutrimento e di godimenti sessuali? Sanin si disse questo dopo [...] la sua decisione di vivere comodamente [...] Questa decisione è senz'altro falsa [...] si proietta in un futuro lontano situato particolarmente in alto» e si confronta con «la più dura controutopia»: la morte. Ma fortunatamente «gli atti dell'oltrepassare non si lasciano comunque annientare/annichilire (*nihilisieren*)»<sup>42</sup>. Giustamente Farias commenta così il brano testé riportato: «anche rivoluzionari dall'intelletto lucido si chiedono se è da approvare un amore che spinge a farsi «concime» per la felicità di uomini futuri che ne godranno «après nous et sans nous»»<sup>43</sup>. Il punto di vista ateo di Bloch – molto nobile e implicitamente metafisico – non è, dunque, quello di una speranza nella religione, ma di una... religione nella speranza (*Religion in Hoffnung*)<sup>44</sup>.

In E. Levinas l'amore dei lontani si afferma come *donazione gratuita*, limpida. Essendo fin troppo facile amare chi ci ama, a ben vedere la «gratuità dell'amore» (o dono) e l'«amore per i lontani», pur non essendo alla lettera fenomeni identici, tendono a coincidere. Il dono è, per così dire, la prova che l'amore (a maggior ragione dei lontani, nello spazio e nel tempo) è slegato dalla possibilità di ricavarne un utile diretto<sup>45</sup>. Non può ignorarsi, tuttavia, che nell'idea di dono permane, almeno in teoria e come eventualità, l'ipotesi (e dunque la possibilità) di una qualche forma di *reciprocità* fra donatore e beneficiario<sup>46</sup>, ciò che però – riguardo alle generazioni future – da un punto di vista strettamente razionale è ben difficile immaginare.

Infine, in S. Weil, che potremmo definire con un ossimoro una *credente atea*, l'amore dei lontani perviene a vere e proprie vette mistiche, sia nel tempo (amore di quelli che verranno) che nello spazio (l'amore verso i diseredati), giungendo persino – e qui sta la specificità/eccezionalità del contributo della Weil – ad abbracciare anche i *lontani nella fede*, con un grado di immedesimazione nei confronti di questi ultimi assolutamente straordinario. Essa si sacrifica fino a fare l'esperienza (insieme di fede e annichilente) dell'*assenza di Dio*, col conseguente rifiuto del conforto della Chiesa, ossia del sostegno e del calore della comunità dei credenti e della liturgia cattolica, che pure adorava<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Così N. HARTMANN, *Ethic*, Berlin 1926, Cap. IV (*Ferstenliebe*), trad. it. di V. Filippone Thaulero, Napoli Guida, 3 voll., 1969-1972, 484 ss.

<sup>42</sup> E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a.M. 1964, in E. BLOCH, *Religione in eredità*, trad. it. di F. Cappellotti, Brescia Queriniana 1979, 147 ss.

<sup>43</sup> Cfr. D. FARIAS, *op. cit.*, 423 s.

<sup>44</sup> E. BLOCH, *Religione in eredità*, cit., 154. Sull'importante questione qui accennata – l'implicita tensione *escatologica* della rivoluzione – v. sempre D. FARIAS, *Kautsky e Luckás sull'altruismo del proletariato*, in ID., *op. cit.*, 415 ss.

<sup>45</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Al di là del volto*, in *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (Nijhoff Le Haye 1961), trad. it. di A. Dell'Asta, Milano Jaca Book 1980, *passim*; ID., *Le temps et l'autre*, Paris Quadrige/PUF 1979, spec. 85 ss.; ID., *Dio la morte e il tempo*, Milano Jaca Book 2003. In merito, v. spec. le profonde considerazioni di S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Assisi Cittadella Ed. 2000.

<sup>46</sup> Cfr. S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Ed. Assisi 2004, 309 ss.

<sup>47</sup> Il dolore del Nazareno sulla Croce a un certo punto diventa «solitario», e quindi insopportabile, in quanto vissuto *senza il Padre*, o meglio: come se il Padre non fosse. Osserva S. WEIL [*La pesanteur et la grâce* (Paris 1948), trad. it. di F. Fortini, Milano Rusconi 1951, 126 s., 129, 150]: «I martiri non si sentivano separati da Dio. Ma era un altro Dio; e

Questa teologia negativa<sup>48</sup>, costruita sull'annientamento dell'innocente ma ben lungi da ogni forma patologica di masochismo religioso<sup>49</sup>, sembra presentarsi come un radicale tentativo di *purificazione della fede* sotto la forma, sconcertante appunto, di un ateismo purificatore: «... La religione come fonte di consolazione è un ostacolo alla vera fede. In questo senso l'ateismo è una purificazione [...] Ci sono due ateismi, uno dei quali è purificazione della nozione di Dio»<sup>50</sup>.

La grande pensatrice ebrea, dunque, non solo sceglie liberamente di fare “esperienza diretta” della vita contadina e operaia (e, se avesse potuto, anche della vita carceraria), vivendo sulla propria pelle l'indigenza dei più poveri dei poveri<sup>51</sup>, ma l'amore dei lontani è così intenso e assoluto in lei, che essa desidera sperimentarlo nella forma più estrema possibile: dell'amore verso quelli che sono *poveri nel Bene* per eccellenza e insieme dell'unico Bene necessario (Dio). Nel caso della Weil, dunque, si può parlare di un *amore dei lontani* totalmente gratuito e in modo implicito squisitamente cristiano; così assoluto da rinunciare – per fede e come esperienza di fede (la notte dell'abbandono di Cristo) – alla consolazione stessa della fede: una «dolorosa privazione della *comodità* di Dio affinché il mistero di Dio possa essere»<sup>52</sup>, proprio in integrale solidarietà con coloro che tale mistero ignorano.

Provando a tirare le fila di questo veloce *excursus* sul pensiero di sei grandi pensatori in merito all'*amore dei lontani*, potremmo dire che si può diffidare delle opposte posizioni estreme, che suggestionano poco, almeno chi scrive: l'amore dei lontani come *disvalore* perché ritenuto irrealista (M. Scheler), ma anche come *valore preferenziale* rispetto all'amore del prossimo perché quest'ultimo invece porterebbe sempre in sé il germe del danno per le generazioni future (F. Nietzsche).

In realtà, nessuno dei due tipi di amore considerati – verso il prossimo e verso i lontani – *da solo* sembra sufficiente: servono entrambi e probabilmente eccedono coloro che si accontentano semplicemente di uno dei due. Per altro, pur confermando da un punto di vista della “teologia cristiana” che servono *entrambi*, è difficile negare dal punto di vista dell'“esistenzialismo cristiano” che l'amore dei vicini possa *assorbire* quello dei lontani. Osservava con struggente lucidità Don Lorenzo Milani: «Non si può amare tutti gli uomini. Si può amare una classe sola...Di fatto si può

---

forse sarebbe stato meglio non essere martire. Il Dio nel quale i martiri trovavano la gioia fra le torture o nella morte è vicino a quello che fu ufficialmente adottato dall'Impero e, più tardi, imposto con gli sterminî [...] Il Cristo che guarisce gli infermi e risuscita i morti, ecc.; è la parte umile, umana, quasi bassa della sua missione. La parte sovranaturale è il sudore di sangue, il desiderio insoddisfatto di consolazioni umane, la supplica di essere risparmiato, il senso di essere abbandonato da Dio. L'abbandono al momento supremo della crocifissione: che abisso d'amore dalle due parti! “Mio Dio, mio Dio, perchè m'hai abbandonato?”. Questa è la vera prova che il cristianesimo è qualcosa di divino [...] Non si può volere la croce. Si potrebbe volere qualsiasi grado di ascetismo o di eroismo, ma non la croce, che è sofferenza penale. Coloro che concepiscono la crocifissione solo sotto l'aspetto dell'offerta ne cancellano il mistero salutare e la salutare amarezza. Augurarsi il martirio è troppo poco. La croce è infinitamente più del martirio [...] Spiegare la sofferenza vuol dire consolarla; è necessario, dunque, che non sia spiegata».

<sup>48</sup> Cfr. S. WEIL, *op. cit.*, 152: «...Caso di vere contraddizioni. Iddio esiste. Iddio non esiste. Dov'è il problema? Sono completamente certa che c'è un Dio, nel senso che sono completamente sicura che il mio amore non è illusorio. Sono completamente certa che non c'è un Dio, nel senso che sono completamente certa che nulla di reale assomiglia a quel che posso concepire quando pronuncio quel nome. Ma quel che non posso concepire non è illusione».

<sup>49</sup> Rileva sempre S. WEIL (*op. cit.*, 133 s.): «... Il dolore è, al tempo stesso, completamente esterno e completamente essenziale all'innocenza [...] Un innocente che soffre spande sul male la luce della salvezza. E' l'immagine visibile del Dio innocente. Per questo un Dio che ama l'uomo, un uomo che ama Dio, debbono soffrire [...] Essere innocente, vuol dire sopportare il peso dell'intero universo. Vuol dire: gettare il contrappeso [...] Croce come bilancia, come la leva. Discesa, condizione della salita. Il cielo che scende sulla terra solleva la terra in cielo. Leva. Abbassare quando si vuole innalzare. Al modo medesimo “chi si abbassa, sarà innalzato”. Vi è una necessità e vi sono leggi anche nel regno della grazia. “Anche l'inferno ha le sue leggi” (Goethe). Anche il cielo».

<sup>50</sup> Così S. WEIL, *op. cit.*, 152 s.

<sup>51</sup> Di cui vi sono tracce, sul piano della ricerca speculativa, per es. in S. WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression social* (1934-1955), a cura di G. Gaeta, Milano Adelphi 1992.

<sup>52</sup> Così A. SPADARO, *Valore costituzionale e primato etico della libertà di coscienza per il cittadino cattolico (di fronte allo stato e di fronte alla chiesa)*, relazione al 55° convegno dell'U.G.C.I. su *I vincoli etici nell'esperienza giuridica contemporanea*, Reggio Calabria 9-11 dicembre 2005, in corso di stampa. *Ivi* ulteriori approfondimenti sull'acutissimo pensiero della filosofa francese.

amare solo un numero di persone limitato, forse qualche decina forse qualche centinaio. E siccome l'esperienza ci dice che all'uomo è possibile solo questo, mi pare evidente che Dio non ci chiede di più. [...] Quando avrai perso la testa, come l'ho persa io, dietro poche decine di creature, troverai Dio come un premio...E' inutile che tu ti bachi il cervello alla ricerca di Dio o non Dio»<sup>53</sup>. La testimonianza di Don Milani, anzi, è la prova che *i due tipi di amore possono coesistere l'uno assorbito dall'altro*: il priore di Barbiana, infatti, aveva scelto di amare i "lontani" (dalla sua città e dalla sua classe sociale), ma li aveva amati come "vicini", suo prossimo.

Restano due prospettive complementari, che alla fine parrebbero, pur da versanti opposti, coincidere:

a) l'amore dei lontani come supervalore, praticamente – seppur non formalmente – coincidente con la fede religiosa (N. Hartmann), ma proprio per questo così forte – sublime paradosso – da rinunciare alla consolazione della fede stessa (S. Weil);

b) l'amore dei lontani come mistica laica della gratuità del dono (E. Levinas), più spesso sotto forma di speranza atea che però solo a malapena cela una dimensione utopica, messianica ed escatologica, a ben vedere di natura cripto-religiosa o religiosa *tout court* (E. Bloch).

Entrambe queste prospettive, pur differenti, hanno marcati ed emblematici tratti di somiglianza: una preoccupazione di andare *oltre la fede*, nel timore di un fideismo che manterrebbe le distanze coi lontani, e la consapevolezza dell'impossibilità di amare veramente i lontani *senza una fede*, sia pure virilmente celata sotto il velo della speranza.

In questo senso il punto di vista S. Weil ci sembra particolarmente utile: se è vero che *l'amore dei lontani* essenzialmente esprime una cura verso chi *non è vicino a noi* (come invece accade per il "prossimo": amici, figli, nipoti, ecc.), allora esso è, *in re ipsa*, "senza consolazione". In breve, ne deduciamo che *il riconoscimento dei diritti o delle aspettative delle generazioni future è senza utilità immediata o attesa di qualsivoglia tipo di ricambio o vantaggio attuale*: chiaramente il godimento di tali diritti non ci riguarda. Ciononostante pensiamo che tocchi – a noi e ora – renderlo possibile. Dunque, in qualche modo e misteriosamente, vogliamo *credere* che ci riguardi. Pur percependo che l'amore dei lontani, e quindi la tutela dei diritti delle generazioni future, non abbia una fondazione rigorosamente razionale, abbiamo fiducia (o *fede*) che comunque tale tutela sia cosa buona e che quindi va apprestata (*sollen*).

## 6. L'amore dei lontani come forma di religione o religiosità civile: la tesi di D. Farias

A differenza del tradizionale amore del prossimo (*Nächstenliebe*), l'idea dell'amore dei lontani (*Ferstenliebe*) – presente, oltre che nei pensatori ricordati nel § precedente, anche in R. Michels<sup>54</sup> e H. Cohn<sup>55</sup> – è un concetto strettamente legato a quello di *religione o religiosità civile*<sup>56</sup>.

Ripercorrendo la storia di queste problematiche, D. Farias – il ricordato e compianto (è venuto a mancare nel 2002) filosofo del diritto italiano – non esita a sostenere che «Lo Stato

---

<sup>53</sup> Cfr. *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, a cura di M. Gesualdi, Milano A. Mondadori 1970 (a Nadia Neri, 7/1/1966). Nel suo commovente *Testamento*, Don Milani chiude poi così: «Caro Michele, caro Francuccio, cari ragazzi, non ho punto debiti verso di voi, ma solo crediti. Verso l'Eda invece ho solo debiti e nessun credito. Traetene le conseguenze sia sul piano affettivo che su quello economico. Un abbraccio affettuoso, vostro Lorenzo. Cari altri, non vi offendete se non vi ho rammentato. Questo non è un documento importante, è solo un regolamento di conti di casa (le cose che avevo da dire le ho dette da vivo fino ad annoiarvi). Un abbraccio affettuoso, vostro Lorenzo. Caro Michele, caro Francuccio, cari ragazzi, non è vero che non ho debiti verso di voi. L'ho scritto per dar forza al discorso! Ho voluto più bene a voi che a Dio. Ma ho speranza che lui non stia attento a queste sottigliezze e abbia scritto tutto al suo conto. Un abbraccio, vostro Lorenzo».

<sup>54</sup> Cfr. R. MICHELS, *Prolegomeni del patriottismo*, Firenze La Nuova Italia 1933, 108 s.

<sup>55</sup> Cfr. H. KOHN, *The Idea of Nationalism* (New York 1944-1948), trad. it. di P. Vittorelli, Firenze La Nuova Italia 1956, 9 s.

<sup>56</sup> Cfr. – soprattutto in relazione alla tradizione crociana del liberalismo come «religione della libertà» – il punto di vista sulle *religioni civili* italiane (cattolicesimo, liberalismo, socialismo, fascismo) di R. BELLAH, *Le cinque religioni dell'Italia moderna*, in AA.VV., *Il caso italiano*, a cura di F.L. Cavazza e S.R. Graubaurd, Milano Garzanti 1974, 439 ss. *Adde*, più recentemente, G.E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari Laterza 1999 (in particolare sul nesso fra religione civile e repubblicanesimo).



moderno, in quanto è e vuole continuare ad essere una comunità di ampio respiro, suppone la diffusione sociale di una particolare forma di coscienza civile, aperta a un consenso che ha per oggetto il valore di una solidarietà tra lontani, suppone un “amore del lontano” molto esigente e impegnativo», sottolineando che le moderne «costituzioni presuppongono e tendono a rendere sempre più effettivo il consenso sull’amore dei lontani, su valori cioè disinteressati in alto grado, o altruistici di ampia portata, addirittura escatologici»<sup>57</sup>.

Sulla scia degli scritti di P. Tillich – per il quale nazionalismo, socialismo e democrazia liberale sono forme di “quasi-religione”, in quanto il concetto di religione inteso in senso lato è sinonimo di un interesse e impegno ultimo e supremo (*ultimate concern*)<sup>58</sup> – e rammentando il punto di vista di J.J. Rousseau – che propone una socialità laica intermedia fra quella del cittadino non religioso (considerato *insociale*) e del cittadino cristiano (definito *trop sociable*)<sup>59</sup> – D. Farias pone l’accento sulla questione di fondo sottesa a tutte queste ricostruzioni: la doppia coppia concettuale sacro-profano e volontà generale-volontà particolare. Tale intreccio concettuale «equipara l’appello politico alla volontà generale ad un appello a valori religiosi o sacri. I valori politici come tali avrebbero una loro peculiare religiosità, non ulteriormente chiarita, anzi in un certo modo resa implausibile dalla stessa terminologia»<sup>60</sup>.

Nonostante (o forse in conseguenza di) tale ambiguità concettuale – propria dei moderni sistemi costituzionali, caratterizzati da Carte che razionalizzano giuridicamente principi costituzionali ideali e indeterminati – il singolo cittadino deve accogliere «tra le motivazioni del proprio agire anche le esigenze vitali elementari *degli altri*, degli altri, si noti, non in quanto a lui legati da vincoli interpersonali, ma in quanto a lui consociati da rapporti di legalità formale e di giustizia sostanziale, alla cui base troviamo i grandi ideali politici moderni: l’amore di patria, l’emancipazione delle classi lavoratrici etc.; insomma, l’amore del lontano! [...] In questo senso e in questi limiti, parlare di una religione o religiosità civile o politica immanente alla costituzione degli Stati moderni ci sembra corretto»<sup>61</sup>.

Al di là di queste lucide riflessioni, sull’incidenza del fattore religioso sul costituzionalismo occidentale, non da ultimo proprio su quello moderno e contemporaneo, molta è la letteratura e assai risalente<sup>62</sup>. Quel che sembra certo è che *costituzionalismo* [liberaldemocratico e personalista] ed *amore dei lontani* [nello spazio (diritti universali) e nel tempo (diritti intergenerazionali)] sono concetti strettamente connessi, anzi – come vedremo nei §§ 10-11 – pressoché inscindibili.

Naturalmente, pur apprezzando le ricordate teorie sulla religiosità civile, che colgono un aspetto importante e talvolta trascurato dalla scienza costituzionalistica, non è male ricordare e sottolineare due legittime preoccupazioni:

a) dal punto di vista strettamente giuridico, la necessità che un’“etica pubblica costituzionale” nulla abbia a che vedere con i prodromi di uno *Stato etico*;

b) dal punto di vista squisitamente cristiano, il dato che la dimensione *politica* necessariamente rimanga sempre “penultima”, in quanto «nella religione, e segnatamente in quella cristiana caratterizzata dal riconoscimento del “dualismo” spirituale/temporale [...è...] sempre

---

<sup>57</sup> D. FARIAS, *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*, cit., 251.

<sup>58</sup> Cfr. P. TILICH, *Christianity and the Encounter of the World Religion*, New York 1964, 3 ss., 29 (ma v. pure Minneapolis Fortress 1994).

<sup>59</sup> Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. I, Paris Gallimard 1964, 706.

<sup>60</sup> Cfr. D. FARIAS, *op. cit.*, 255. Una lettura aggiornata di questa problematica, ora in S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multiethniche*, Bologna Il Mulino 2001, 24 ss.

<sup>61</sup> Cfr. ancora D. FARIAS, *op. cit.*, 264 e 266.

<sup>62</sup> Ci piace qui ricordare, fra i tanti, nella duplice prospettiva protestante e cattolica: C.J. FRIEDRICH, *Giustizia e trascendenza* (1948), trad. it. di F. Buttà, a cura di G. Buttà, Roma Gangemi Ed. 1998, in cui l’A. pone subito la questione del fondamento religioso del costituzionalismo (ma come non ricordare, in questo senso, anche l’aureo *The “Higher Law”*. *Background of American Constitutional Law*, Harvard 1928-29, di E.S. CORWIN) e A. MERKL, *Dottrine di diritto pubblico nelle encicliche sociali* (1934-1960), a cura di V. Lattanzi, Roma Gangemi Ed. 1999, dalla cui lettura si può cogliere la straordinaria parabola religiosa e intellettuale del grande giurista austriaco e la diretta incidenza che il fattore religioso può avere sulla scienza giuridica.

presente una carica metastorica potenzialmente “eversiva” nei confronti di qualsivoglia potere politico costituito»<sup>63</sup>.

### SEZ. III: I DIRITTI COSTITUZIONALI NELLO SPAZIO (UNIVERSALI), NEL TEMPO (INTERGENERAZIONALI) E NELLA REALTÀ (BILANCIABILI/RAGIONEVOLI)

#### 7. Sottintese ragioni religioso-metafisiche dei diritti delle generazioni future e necessità di una teorica laica di tali diritti

Buona parte delle considerazioni fin qui svolte, anche alla luce degli argomenti addotti da diversi fra gli autori citati, indurrebbero a una sbrigativa e netta *fondazione religiosa* dei diritti delle generazioni future.

Tuttavia, quel che invece più modestamente interessa chi scrive è piuttosto sottolineare la straordinaria importanza che il pensiero religioso, molto ricco e diversificato, ha in materia. Esso costituisce l’innegabile substrato antropologico-culturale sotteso a qualsivoglia teorica – pur rigorosamente laica, come deve essere quella giuridica (almeno in Occidente) – dei diritti intergenerazionali. In pratica, senza lo studio e la conoscenza di tali antropologie, difficilmente si potranno comprendere, e soprattutto giustificare, sistemi giuridici laici di protezione di diritti “appartenenti” a soggetti giuridici... che verranno.

In particolare l’antropologia cristiana costituisce un fondamentale punto di riferimento. Senza il *superamento dell’amore del prossimo* – che, s’è visto (cfr. § 3), esplicitamente è presente soltanto nella tradizione culturale cristiana sotto forma di amore del lontano per eccellenza: il nemico – è pressoché impossibile immaginare/concepire un vero *amore del lontano*, nello spazio e nel tempo. Tale superamento deve essere, infatti, prima culturale e poi giuridico-politico.

Perciò – pur guardandoci bene dal negare la possibilità di un’etica senza fondazione religiosa<sup>64</sup> – di minor interesse, almeno a parer nostro, appaiono quasi tutte le argomentazioni meramente “utilitaristiche” (siano esse di *universalistic/generic utilitarianism* o di *egoistic/particularistic utilitarianism*) che nel tempo sono state addotte per giustificare l’amore dei lontani<sup>65</sup>. Esse ordinariamente non reggono al peso della realtà e abbisognano di un afflato che, senza essere necessariamente religioso-ultramondano, certo non può essere solo *razionale*<sup>66</sup>. Probabilmente la *razionalità*, da sola, non basta per fondare/giustificare l’enorme impresa di concepire aspettative o “diritti di” – e dunque “responsabilità verso” – persone che non solo ancora *non sono*, ma che non si sa bene se *mai saranno*. Configurare un *diritto naturale laico della pura sopravvivenza umana* è già qualcosa, ma certo i valori costituzionali di «solidarietà» (art. 2) e di concorso al «progresso materiale e spirituale della società» (art. 4) hanno tutt’altro respiro.

---

<sup>63</sup> Ci esprimevamo così in *Contributo per una teoria della Costituzione*, cit., 450, richiamando ovviamente il pensiero di J.B. METZ, *La ‘teologia politica’ in discussione*, in AA.VV., *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia Queriniana 1971, 238.

<sup>64</sup> Cfr., per tutti, E. LECALDANO, *Un’etica senza Dio*, Roma-Bari Laterza 2006 e A. DERSHOWITZ, *Rights from Wrongs. Una teoria laica all’origine dei diritti* (Basic books 2004), trad. it. di V. Roncarolo, Codice Edizioni Torino 2005. Ma naturalmente la questione di principio qui accennata non tocca automaticamente e necessariamente l’*etica pubblica costituzionale*, la quale – se è, e deve essere, per statuto, “laica” – spesso risente, invece e com’è noto, di fortissime influenze religiose. Basti pensare alla tradizione costituzionale americana (sul punto cfr. nt. 62) o al ruolo decisivo dei costituenti cattolici in Italia.

<sup>65</sup> Un, pur cauto, minor pessimismo sul punto si può cogliere in D. FARIAS, *op. cit.*, 264 s.

<sup>66</sup> Per converso – richiamando il noto pensiero di H.L.A. Hart – addirittura di un «diritto naturale scevro da ascendenze metafisiche o anche solo razionalistiche» parla R. BIFULCO (*La responsabilità giuridica verso le generazioni future tra autonomia della morale e diritto naturale laico*, in AA.VV., *Diritti e Costituzione. Profili evolutivi e dimensioni inedite*, a cura di A. D’Aloia, Milano Giuffrè 2003, 189), nel suo interessante ma immane tentativo – vero e proprio sforzo titanico – di fondazione dei diritti intergenerazionali.

Serve qualcosa di più: un bergsoniano “supplemento d’anima” (*supplément d’âme*)<sup>67</sup>. Gli unici approcci laici che, in qualche modo, aiutano in questo senso, ci sembrano quelli che fanno appello a un innato sentimento umano di gratuità, di tipo super-erogatorio. E sono soprattutto le filosofie laiche del “dono” quelle che meglio riescono a cogliere il prima richiamato substrato antropologico religioso, più o meno consapevolmente sotteso all’istanza qui studiata. Ciò perché in gran parte esse oscillano – come si ricordava: cfr. § 5 – fra i concetti (cripto-religiosi) di *speranza atea* e/o *fede laica*.

In verità, le impostazioni cui si accenna forse nemmeno percepiscono la portata fortemente metafisica del messaggio che trasmettono. In questo senso, ci sentiamo di sostenere che se esistono molti “finti credenti” o atei inconsapevoli, esistono anche molti “finti non credenti”, o credenti inconsapevoli. Infatti, contrariamente alla condizione esistenziale ipotizzata da G. Vattimo per molti contemporanei – *credere di credere* – potrebbe invece e piuttosto dirsi, in questi casi: *credere di non credere*<sup>68</sup>. In questo senso, osiamo supporre che *riconoscere* i diritti delle generazioni future in qualche modo forse potrebbe equivalere, implicitamente e inconsapevolmente, a *credere* (anche quando si credesse di non credere).

### **8. Un assioma tipico dell’età della globalizzazione: i diritti fondamentali come prisma a quattro facce (*universalità, indivisibilità, interdipendenza, intergenerazionalità*)**

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, si può comprendere perché è ormai opinione diffusa in questo tempo di globalizzazione che i diritti fondamentali – soprattutto, ma non solo, della c.d. IV generazione [ecologici (equa re-distribuzione delle risorse naturali e delle conquiste scientifiche e, in parte, tecnologiche, sviluppo sostenibile, tutela dell’ambiente e del consumatore...), informatici (accesso alle reti veloci...), alla qualità della vita, alla pace, all’autodeterminazione dei popoli, all’integrità genetica (lotta alle manipolazioni biologiche), ecc.]<sup>69</sup> – siano contemporaneamente *universali, indivisibili, interdipendenti e intergenerazionali*. Tale orientamento, considerato *politically correct*, risulta oggi così consolidato da apparire quasi “assiomatico”.

Ciò significa, comunemente e in breve, che i diritti in esame:

- non valgano solo per alcuni popoli (sono dunque *universali*);
- non possano essere fruiti solo “in parte”, perché in questo campo *tout se tient* (sono dunque *indivisibili*);
- non possano essere goduti realmente – a ben vedere – se non sono fruiti insieme e da tutti (sono dunque *interdipendenti*) e, infine,
- non appartengano solo all’attuale generazione di viventi (sono dunque *intergenerazionali*).

In effetti, se con il termine “diritti *fondamentali*” intendiamo riferirci ai diritti “*umani*” (*Human Rights*) – nel classico senso dei diritti di base, assolutamente necessari “per tutti” (*Basic Rights*) – riesce piuttosto difficile immaginare che essi possano presentare solo una delle quattro caratteristiche ricordate, le quali invece sembrano sempre più intrecciate indissolubilmente fra loro. In questo senso, vista l’inscindibilità delle caratteristiche ricordate, si può parlare di una sorta di prisma a quattro facce o, più semplicemente, di «prisma dei diritti fondamentali».

Ogni volta che siamo in presenza di un “diritto fondamentale”, si manifesta una situazione giuridica attiva soggettiva – individuale o collettiva – che tendenzialmente appare: inscindibile da

<sup>67</sup> Cfr. E. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, trad. it. di M. Vinciguerra, Milano Ed. di Comunità 1950, 310 ma v. *passim*.

<sup>68</sup> Cfr. P. BERGER, *Questioni di fede*, Bologna Il Mulino 2005. Per la tesi opposta cfr., invece e appunto, G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1998.

<sup>69</sup> Sul punto, per tutti, cfr: A.E. PEREZ LUÑO, *Le generazioni dei diritti umani* e J. WROBLEWSKY, *Dilemmi dell’età tecnologica: il diritto e l’omeostasi dell’esistenza umana*, in AA.VV., *Nuovi diritti dell’età tecnologica*, a cura di F. Riccobono, Milano Giuffrè 1991, rispettivamente 139 ss. e 195 ss. (ma spec. 207 ss.). Ma v., ora, sempre di A.E. PEREZ LUÑO, *La tercera generación de derechos humanos*, Editorial Aranzadi Cizud Menor (Navarra) 2006.

altre (*interdipendenza*) e appartenente *in toto* (*indivisibilità*) praticamente a tutti (*universalità*), nel presente e nel futuro (*intergenerazionalità*).

### **9. Un corollario doveroso (nello Stato costituzionale contemporaneo) all'assioma ricordato: i diritti fondamentali sono *relazionali e ragionevoli* o non sono**

Dire, più o meno assiomaticamente, che esistono diritti universali con le caratteristiche prima ricordate non è però sufficiente. Occorre riflettere meglio sulla realtà *concreta* dei rapporti giuridici legati al “prisma” dei diritti fondamentali.

Percepriamo, così, che naturalmente può accadere di fatto – e purtroppo accade abbastanza spesso – che un diritto fondamentale non sia goduto da tutti i cittadini e da tutti popoli. Ciò non toglie che proprio il suo statuto epistemologico (ma forse potrebbe dirsi la sua natura ontologica) di *basic right* vorrebbe invece che esso sia “comune a tutti”.

In questo senso, si potrebbe persino sostenere, in alcune condizioni, che *proprio nella misura in cui un diritto fondamentale non è fruito o fruibile da tutti, nel presente o nel futuro, esso rischia di non essere più riconosciuto e riconoscibile come... fondamentale*. Un paio di esempi banali possono servire: se il diritto ad alimentarsi è fondamentale, il fatto che nel mondo alcuni si alimentino illimitatamente (al punto che si diffonde il problema dell'obesità) ed altri invece paradossalmente non riescano nemmeno a procurarsi quanto serve a sopravvivere (al punto che si riscontra un vasto fenomeno di denutrizione), può indurre a ritenere il primo – in assenza di politiche di re-distribuzione – uno pseudo-diritto fondamentale, perché fruito *senza misura*, ossia in eccesso (a scapito di altri), e dunque in modo *non ragionevole*. Così pure, l'astratto e perentorio riconoscimento di un diritto fondamentale di prestazione, per esempio in materia previdenziale (art. 38 Cost.) non può seccamente essere affermato *sic et simpliciter*, in modo assertivo e assolutistico: se vuole essere giuridicamente praticabile, deve invece fare i conti – *relazionarsi* in modo *ragionevole* – con le effettive disponibilità di bilancio e con il principio costituzionale secondo cui per far fronte a nuove spese bisogna necessariamente prevedere, con legge, nuove entrate (art. 81 Cost.).

Il primo risultato di queste (ovviamente estreme) semplificazioni è che probabilmente non ha granché senso parlare dei diritti fondamentali in astratto, o solo in teoria, visto che ai fini della loro stessa “qualificazione” serve anche la determinazione delle *modalità di fruizione* dei diritti in esame. La questione delle *modalità di fruizione* porta subito a riconoscere che non esistono veri diritti fondamentali (o comunque che non possono esser considerati tali quelli) che non appaiano *ragionevoli*. In breve, *non sembrano qualificabili come fondamentali diritti irragionevoli, ossia fruiti in eccesso o per difetto*<sup>70</sup>.

Ma, a ben vedere, l'idea stessa di “eccesso” o “difetto” di un diritto (o, *melius*, di eccesso/difetto della relativa fruizione) presuppone la ricordata interdipendenza dei diritti (e dei beni), la quale costituisce appunto una delle quattro facce del menzionato «prisma dei diritti fondamentali».

In conclusione, lo statuto epistemologico e ontologico dei diritti fondamentali/umani esige che essi siano letti/compresi solo nella prospettiva di tutte e quattro le facce ricordate e che nessuno di essi sia tirannico e, dunque, assolutisticamente inteso, essendo per definizione tali diritti (al pari ogni altra istanza di valore nello Stato costituzionale) *relazionali*. Infatti, da qualunque parte li si prenda o esamini, i diritti fondamentali tendono a limitarsi fra loro e presentano le quattro caratteristiche accennate oppure sono o diventano... un'altra cosa, per difetto o per eccesso, e più spesso inevitabilmente per un'irragionevole combinazione dell'uno e dell'altro.

---

<sup>70</sup> Sulla complessa questione qui accennata – che può essere considerata un autonomo sviluppo della nota tesi schmittiana della “tirannia dei valori”, quando intesi non in senso relazionale – abbiamo avuto modo più volte di soffermarci e a quelle sedi rinviamo, anche per i necessari approfondimenti bibliografici: cfr. spec. i nostri *I diritti della ragionevolezza e la ragionevolezza dei diritti*, in *Ars Interpretandi*, n. 7/2002, 325 ss. (e in *Journal of Legal Hermeneutics*, n. 7/2002, 299 ss.) e *Dall'indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali. Lo sbocco obbligato: l'individuazione di doveri altrettanto fondamentali*, in *Pol. del dir.*, 1/2006, 167 ss.

Insomma, se non si vuole scendere nelle opposte tentazioni dell'astratta utopia giuridicista («i diritti fondamentali esistono per loro semplice enunciazione») o nel cinismo economicista («i diritti fondamentali esistono solo per quelli che se li possono permettere»), bisogna riconoscere che nel tempo della globalizzazione e soprattutto nel delicatissimo campo dei *basic rights* – dal punto di vista giuridico – non solo *tout se tient*, ma tutto deve essere misurato, misurabile, *relazionale* e *ragionevole*. Altrimenti parliamo di altro: non dei diritti “fondamentali” universalmente riconosciuti dall’Onu (*human and basic rights*), ma dei diritti “particolari” dei cittadini di uno Stato sviluppato, che – in sé, da soli, “se” prescindono dai bisogni del resto del mondo e dell’umanità (presente e futura) – a ben vedere fondamentali e/o umani non sono, né possono essere considerati (essendo soltanto, in questo caso, una fruizione parziale, nello spazio e nel tempo, limitata a pochi soggetti determinati, di beni in realtà universali e destinati anche alle generazioni future)<sup>71</sup>.

### **10. L’orientamento intrinsecamente “altruistico/eterocentrico” del costituzionalismo contemporaneo: accanto all’amore del prossimo, l’amore dei lontani nello spazio (diritti universali) e nel tempo (diritti intergenerazionali)...**

S’è visto (cfr. Sez. II) che solo l’esistenza di un fenomeno psicologico singolare: l’amore – oltre che del *prossimo*, dei *lontani* – può spiegare la ragione di una simile amplissima tutela.

Tale fenomeno psicologico, e poi sociologico, ha uno straordinario riverbero giuridico-politico e costituisce una forma implicita e collettiva di buon senso, o senso comune o precomprensione (*Vorverständnis*)<sup>72</sup>. In breve: tutti capiamo – seppur non sappiamo spiegarne bene le ragioni – che dobbiamo occuparci non solo di noi stessi, ma “anche” degli *altri*, di quelli che non sono *hinc*, qui (nello spazio), *et nunc*, e ora (nel tempo).

Naturalmente permangono correnti di pensiero ostili a questo approccio, sulla scia, più o meno consapevole, della ricordata tesi hobbesiana secondo cui *homo hominis lupus* (cfr. § 3), oggi espresse di solito sotto forma di generico nichilismo giuridico<sup>73</sup> o di più specifico “nichilismo costituzionale”<sup>74</sup>.

Tuttavia, se una società politica – anche liberaldemocratica – desidera svilupparsi armoniosamente e conservarsi nel tempo pacificamente, deve necessariamente fondare la sua esistenza su atteggiamenti non meramente *auto-centrici*, o di presuntuosa autosufficienza nello spazio e nel tempo, ma *etero-centrici*, ossia di apertura spazio-temporale. Si tratta, insomma, senza dimenticare il tradizionale (ma, s’è detto, relativamente facile) *amore del prossimo*, di cercare di configurare un non ben definito *amore dei lontani* (sotto forma di solidarietà, cooperazione, assistenza, ecc.). In breve, serve un atteggiamento *altruistico* o *etero-centrico*<sup>75</sup>. Bisogna avere il coraggio di riconoscere che, senza questo tipo di fondazione, la c.d. *etica pubblica costituzionale* perde largamente di significato e rende vacua e formale la presenza di una Carta costituzionale.

L’esistenza di una Costituzione, infatti, sottende necessariamente non tanto un patto *fra le generazioni* (cfr. § 12), quanto un patto più o meno implicito fra i consociati *viventi*, in virtù del quale – non solo si riconosce *politicamente* l’esistenza di un interesse generale superiore e quelli particolari – ma si ipotizza e razionalizza *giuridicamente* talvolta il sacrificio di tali interessi. Non può escludersi persino – in alcune situazioni limite (difesa della patria, ordine pubblico, ecc.) – il sacrificio della vita individuale dei consociati, nell’interesse innanzitutto, ma si badi: *non esclusivamente*, dei consociati stessi, presenti... e futuri. Tutto ciò è possibile solo se esiste un’etica

<sup>71</sup> Ma ovviamente □ va ribadito □ *anche* i diritti fondamentali “interni” devono essere *ragionevoli* e vanno dunque “bilanciati”: si pensi al diritto a un rimborso previdenziale che, secondo la Corte italiana, va “gradualizzato” per rispettare le esigenze dell’art. 81 Cost.

<sup>72</sup> Cfr. J. ESSER, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung* (Frankfurt a. M. 1970), trad. it. di S. Patti e G. Zaccaria, Napoli E.S.I. 1983.

<sup>73</sup> Cfr., per tutti, con acute notazioni, N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari Laterza 2004.

<sup>74</sup> Cfr. spec. G. VOLPE, *Il costituzionalismo del Novecento*, Roma-Bari Laterza 2000. Sul saggio in esame, v. la nostra *Recensione*, in *Riv. Dir. cost.*, n. 5/2000, 273 ss. (con replica dell’Autore sulla stessa rivista).

<sup>75</sup> Cfr., per es., T. NAGEL, *The Possibility of Altruism*, Princeton - Princ. Univ. Press 1970, stampa 1978, trad. It. Il Mulino Bologna 1994.

pubblica “eterocentrica” o fondata sull’“altruismo”: in pratica sull’amore dei lontani, nello spazio (diritti anche dei non cittadini) e nel tempo (diritti di quelli che verranno). Proprio questa etica pubblica, per definizione, è l’*etica pubblica costituzionale*<sup>76</sup>.

### 11. (segue): alla luce del rapporto inversamente proporzionale esistente tra “forza” (*Stärke*) e “altezza” (*Höhe*) dei valori

Si può forse comprendere meglio quanto si cerca qui di sostenere, approfondendo la teorica dei valori sociali. Si può prendere spunto da una felice intuizione di N. Hartmann, per il quale è *valore* “tutto ciò che ha rilevanza per la vita (biologica, fisica, psichica e spirituale) dell’uomo”. In particolare, secondo Hartmann, i valori inerenti ai livelli inferiori dell’esistenza umana hanno maggiore forza (*Stärke*), mentre i valori inerenti ai livelli superiori hanno maggiore altezza (*Höhe*)<sup>77</sup>. Se ne può dedurre che «in linea di principio le due scale della forza e dell’altezza corrono in senso inverso. I valori spirituali sono più alti ma meno forti, più deboli; i valori così detti materiali sono più forti ma anche più bassi, meno alti»<sup>78</sup>. Tale enunciazione generale potrebbe essere detta del *rapporto inversamente proporzionale tra forza e altezza dei valori*.

Approfondendo e sviluppando tale intuizione, si può dire che per *forza* di un valore ragionevolmente si può intendere il grado di “consenso” che su di esso esiste: si tratta di un dato *quantitativo* e, come tale, di natura “oggettiva”. Molto più oscura, invece, è la determinazione dell’*altezza* di un valore, criterio *qualitativo* che – essendo legato alle personali gerarchie (o addirittura ai gusti) di ciascuno – sembrerebbe estremamente opinabile e “soggettivo”. Il problema è appunto questo: fermo restando il carattere non controverso del criterio della *forza*, perché quantitativo e dunque oggettivo (maggiore è il consenso sociale sull’esistenza di un valore, maggiore è la forza), riuscire a individuare un criterio *qualitativo* di determinazione della scala gerarchica dei valori sociali (c.d. *altezza*) è estremamente difficile. Un criterio insomma che, senza scadere nel soggettivismo e pretendere un’impossibile oggettività, risulti sufficientemente accettabile. Un criterio, quindi, *intersoggettivo e ragionevole*<sup>79</sup>.

Naturalmente, l’esistenza del dato quantitativo, in sé, potrebbe non essere garanzia dell’esistenza di un valore (la *maior pars* non necessariamente essendo anche la *melior pars*), ma il consenso è sempre un indice oggettivo della forza di un valore e dunque un criterio non contestabile.

Diciamo subito che, a parer nostro, l’unico criterio “qualitativo”, o di “altezza”, utilizzabile in una gerarchia di valori sociali – che sia insieme laico e ragionevole – è il «tasso di eterocentrismo»: *più eterocentrico è un valore, più esso può essere considerato qualitativamente elevato o alto*. Senza negare un’originaria matrice religiosa di tale impostazione (cfr. § 7), essa – potendosi

<sup>76</sup> Cfr. A. SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione*, cit., 421 ss. (ivi bibl.) nonché ID., *Costituzione (Dottrine generali)*, cit., 1630 ss.

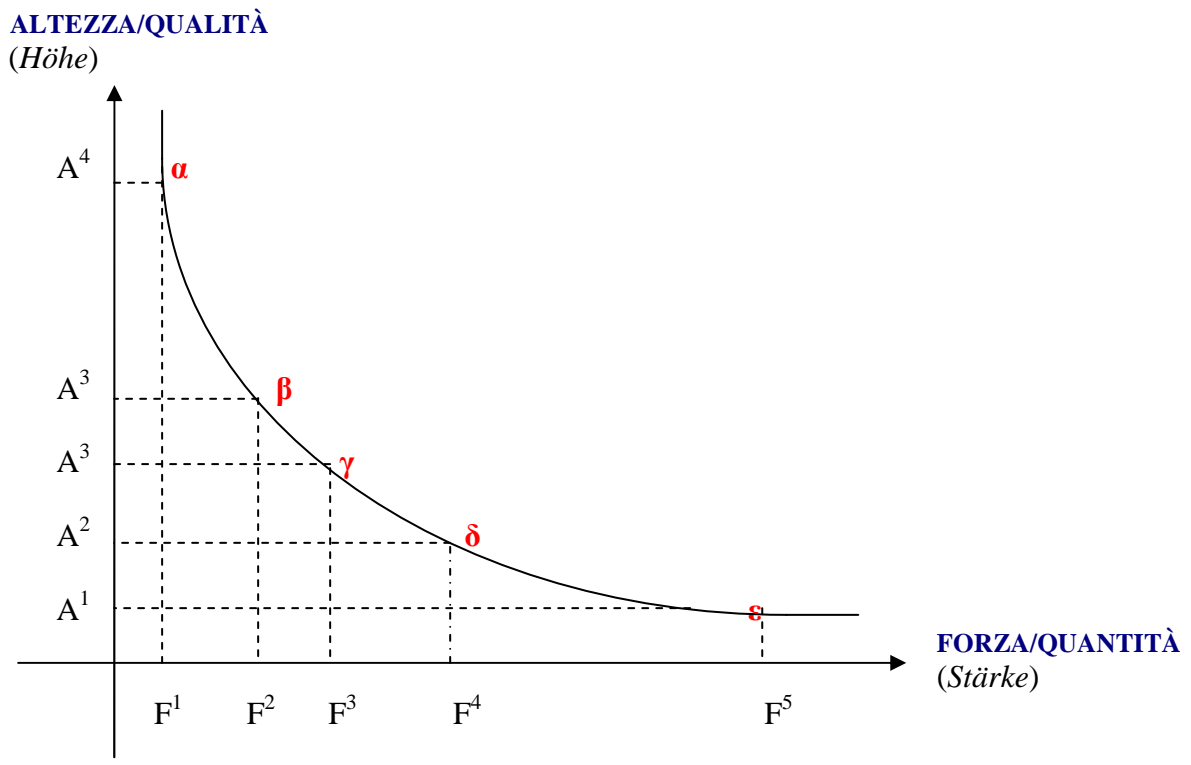
<sup>77</sup> N. HARTMANN, *Ethic*, cit., vol. II, 33 ss. Favorevole a quest’aspetto dell’impostazione hartmanniana è, come osserva R. De Stefano, M. Scheler (nella prefazione alla terza edizione della sua opera etica principale).

<sup>78</sup> Così R. DE STEFANO, *Assiologia*, cit., 390, che però opportunamente si affrettava a precisare (*ibidem*, 390 e 392): «Nella terminologia di Hartmann c’è forse un inconveniente di qualche rilievo, a causa di un possibile equivoco in cui cade spesso il pensiero comune. Il termine altezza fa pensare, molto naturalmente, a una dignità etica che lo spiritualista tende ad attribuire ma che non sempre appartiene alla realtà spirituale umana [...] Lo spirito vagante in oziose fantasie o disperso in vuote speculazioni o attratto da aspirazioni irrealizzabili non è certo uno spirito etico [...] I valori tanto materiali quanto spirituali necessari al tipo di vita umano, nella misura in cui manifestano la loro necessità e debbono realizzarsi non alternativamente ma congiuntamente, non possono dirsi né superiori né inferiori nei reciproci rapporti: sono necessariamente uguali perché ugualmente necessari». Ma di R. DE STEFANO v. pure i postumi *Quaderni filosofici*, Parte terza (*Assiologia*), a cura di Domenico Farias, vol. III, Milano Giuffrè 2003, 353 ss.

<sup>79</sup> In contrapposizione alla coppia dialettica soggettività/oggettività, sulla sostanziale coincidenza fra *intersoggettività* “gnoseologica” e *ragionevolezza* “giuridica”, sia consentito rinviare ad A. SPADARO, *Conclusioni*, in AA.VV., *La ragionevolezza nel diritto*, a cura di M. La Torre e A. Spadaro, Torino Giappichelli 2002, 415 ss.; ID., *I diritti della ragionevolezza e la ragionevolezza dei diritti*, cit., 325 ss.; nonché ID., *Dall’indisponibilità (tirannia) alla ragionevolezza (bilanciamento) dei diritti fondamentali*, cit., 167 ss. Ma v. pure A. RUGGERI - A. SPADARO, *Lineamenti di giustizia costituzionale*, Torino Giappichelli 2004<sup>3</sup>, 104 ss. e spec. 111 ss.

ricondere/tradurre/convertire nell'idea laica di "altruismo" o "dono" – sembra presentare il pregio di poter essere accolta pure da chi non condivide un'impostazione di derivazione metafisico-religiosa. Anche per queste ragioni l'etero-centrismo sembra un ragionevole criterio per determinare l'altezza (o *qualità*) dei valori sociali da cui discendono, poi, di riflesso, i valori giuridico-costituzionali.

Dando uno svolgimento, con alcuni esempi pratici di fantasia, al principio teorico prima enunciato, esso si può sintetizzare graficamente utilizzando una coppia di assi cartesiane come segue:



- ε = valori biologici (bere, mangiare, dormire...ecc.)
- δ = valori estetici (ascoltare i *Beatles* o i *Rolling Stones*...)
- γ = valori estetici *che si presumono* più elevati (ascoltare W.A. *Mozart* o J. S. *Bach*...)
- β = valori etico-pubblici *ab intra* (rispettare le leggi, pagare le imposte, servire la patria...)
- α = valori etico-pubblici *ad extra che si presumono* più elevati (aver cura dei *non* cittadini o delle generazioni future...)

È chiaro il primo esempio (ε): appare fin troppo facile descrivere come "elementare" o "primitivo" il valore biologico della sopravvivenza, su cui emerge un consenso pressoché assoluto (criterio quantitativo/oggettivo) fra gli uomini. Non casualmente tale valore coincide con un bisogno comune addirittura anche agli animali e in parte alle piante, esseri non – o poco – razionali. In questo caso, vale sicuramente la legge dell'inversa proporzionalità: *forza* del valore massima (F⁵: quantità estrema o unanimità, addirittura fra tutti gli esseri viventi), ma *altezza* modesta (A¹: qualità scarsa, al punto da accomunare uomini e animali).

Forse ancora accettabile è il secondo esempio di inversa proporzionalità fra valori (δ): ascoltare della buona musica leggera è un valore sicuramente meno diffuso (non a tutti piace), ma appare più elevato del semplice alimentarsi, tant'è che esso necessariamente "presuppone", per essere goduto, di un preventivo soddisfacimento dei bisogni primari fisici o materiali. È evidente, infatti, che sono in grado di soddisfare bisogni estetico-spirituale solo coloro che "prima" hanno

soddisfatto bisogni fisico-materiali<sup>80</sup>. Anche qui sembra valere la legge dell'inversa proporzionalità: *forza* del valore minore (**F**<sup>4</sup>: quantità inferiore; a molti, ma non a tutti, piace la musica leggera), ma *altezza* maggiore (**A**<sup>2</sup>: solo chi ha mangiato ha voglia, ed è in grado, di gustare un valore estetico).

Molto più controverso risulta il terzo ( $\gamma$ ) esempio qui proposto: nonostante esistano autorevolissimi studi scientifici sul valore persino curativo dell'opera di giganti della musica come Bach o Mozart, qualcuno potrà sempre obiettare che tale valore estetico non è più alto di quello espresso da un buon cantautore moderno: il gusto soggettivo rende, almeno in parte, impossibile definire con certezza una gerarchia dei valori estetico-musicali. Ma non va del tutto sottovalutato il fatto, in sé certo non univoco, che nella fattispecie esaminata sussista una qualche forma di "inversa proporzionalità": è ragionevole presumere che Bach piaccia a un minor numero di persone. In questo senso, un musicologo avrebbe buon gioco a dire che ciò accade perché solo una minoranza di persone è in grado di percepire l'estrema raffinatezza dello spartito bachiano, individuando così un – naturalmente soltanto presunto – elemento qualitativo o di altezza del valore estetico, che confermerebbe la tesi di partenza dell'inversa proporzionalità: meno *forza* (**F**<sup>3</sup>: consenso ridotto), ma più *altezza* (**A**<sup>3</sup>: maggiore qualità)<sup>81</sup>.

*Nota bene*: per la verità, sia  $\delta$  che  $\gamma$  – intesi alla lettera, come valori meramente estetici – non possono essere valutati sul piano qualitativo secondo il criterio dell'*altezza* da noi adottato: non sono, insomma, più o meno eterocentrici. Li abbiamo inseriti, tuttavia, perché in qualche modo esprimono il superamento del semplice livello materiale (o dell'istinto/bisogno) e, dunque, un certo grado di "apertura" umana che può preludere ad atteggiamenti altruistici.

Il quarto esempio (**\beta**), riguarda valori etico-pubblici rilevanti *ab intra* (rispettare le leggi, pagare le imposte, servire la patria...), ossia esclusivi dei consociati-cittadini ed esso ovviamente potrebbe ulteriormente gerarchizzarsi al suo interno. Ad ogni modo qui si parte da un presupposto antropologico realista o pessimistico: gli uomini *esprimerebbero* una maggiore adesione a valori che li toccano più direttamente (interessi personali, familiari, ecc.) rispetto a valori legati a una socialità più ampia (di istituzioni pubbliche, comunali, regionali, statali, ecc.), i quali presuppongono invece un più raro e profondo senso della "cosa pubblica". In ciò si rinverrebbe una conferma della teoria dell'inversa proporzionalità: a una minor *forza* del valore (**F**<sup>2</sup>: quantità di consenso modesto, e comunque inferiore a quello riservato a valori privatistici) corrisponderebbe una maggior *altezza* (**A**<sup>3</sup>: una qualità più alta degli interessi protetti, di tipo sociale-pubblico).

Il quinto esempio riportato (**\alpha**), invece, presuppone un altissimo senso della socialità, legata ad un'*etica pubblica* non solo di tipo statale-nazionale e dunque non limitata ai propri consociati e ai propri diretti congiunti-discendenti, ma estesa *ad extra* ai "non cittadini" e alle "generazioni future". Si tratta indubbiamente di una forma di *altruismo* tale da poter ragionevolmente essere considerata, insieme e con inversa proporzionalità, espressione di un valore tendenzialmente poco *forte* (**F**<sup>1</sup>: ossia quantitativamente più raro), ma molto *alto* (**A**<sup>4</sup>: di qualità indubbiamente più elevata).

Negli ultimi due esempi (**\beta** ed **\alpha**) si può scorgere, con opportuni distinguo, la riproposizione della differenza *retro* segnalata – cfr. § 3 – fra *amore dei vicini* (prossimo/simile) e *amore dei lontani* (altri/diversi). Ad essa corrisponde pure la differenza e/o evoluzione già segnalata – cfr. § 2 – dallo Stato liberale classico nazionale (monoclasse, monoculturale e monoetnico) allo Stato costituzionale contemporaneo (pluriclasse, interculturale e multi-etnico).

---

<sup>80</sup> In merito R. DE STEFANO (*Assiologia*, cit., 391) osserva: «È facile rilevare anche dal punto di vista psicologico ordinario che i bisogni materiali sono più intensi e urgenti delle esigenze spirituali» e subito dopo, con una precisazione di utilità più generale nella prospettiva del presente lavoro, aggiunge: «Le quali [esigenze spirituali], in compenso, sono più estese ed ampie: i beni dello spirito si espandono e durano di più, la loro fruizione abbraccia persino materialmente maggiori orizzonti di spazio e di tempo».

<sup>81</sup> In realtà, com'è noto e accennavamo nel testo, ben difficilmente si può distinguere sotto il profilo *qualitativo* fra c.d. musica leggera e c.d. musica classica. Più correttamente, forse bisognerebbe dire che entrambi i due tipi di musica possono essere qualitativamente di buon livello o di scarso livello, ma "nel loro campo": così ci può essere un buon *jazz* e un cattivo *jazz*, ma è fortemente in dubbio la comparabilità del *blues* con la *musica da camera* settecentesca.



Nonostante l'evidente approssimazione dell'impostazione (inversa proporzionalità fra *forza* e *altezza* dei valori) qui proposta – ed alcune inevitabili eccezioni privatistiche e pubblicistiche alla regola<sup>82</sup> – è possibile dire che il *criterio laico* più ragionevole per determinare l'“altezza” (o qualità) dei valori sociali possa effettivamente essere individuato nell'*etero-centrismo*. Sembra pure che l'*etero-centrismo* possa essere definito come un fenomeno proprio delle liberali “società aperte”, non casualmente quelle che hanno un'organizzazione giuridica di tipo costituzionale<sup>83</sup>. In questo senso, esso costituisce il messaggio implicito e l'essenza stessa del *costituzionalismo* soprattutto contemporaneo, come movimento culturale giuridico-politico che, *globalizzandosi*, si apre alle esigenze dei lontani e si contamina sul piano interculturale, al punto che può ormai parlare di un *diritto costituzionale internazionale*<sup>84</sup>.

## **12. Dall'astratto patto intergenerazionale (vincolo morale) alla concreta responsabilità verso le generazioni future (vincolo giuridico): doveri inderogabili di solidarietà, giustizia distributiva internazionale e sviluppo sostenibile**

La questione dei diritti intergenerazionali non è meramente teorica, un interessante argomento di disquisizioni accademico-filosofiche, ma un tema dai risvolti terribilmente pratici. Scartando le posizioni estreme *catastrofista* e *minimalista* – entrambe pericolosamente assiomatiche e intransigenti, come due sette che non intendono parlarsi – e limitandoci ai fatti, non si può certo dire che il mondo stia particolarmente bene: squilibri economici abissali, rischi di incontrollata proliferazione nucleare, deforestazione, inquinamento, estinzione di razze animali, profondi cambiamenti climatici, effetto serra (con scioglimento dei ghiacci in Groenlandia e Antartide, innalzamento delle acque e sommersione futura di terre emerse), impoverimento o imminente esaurimento delle risorse naturali, ecc. Tanto per fare un esempio concreto: se fosse vero che – proseguendo la pesca in mare ai ritmi attuali – già dal 2048 sarebbero esaurite le risorse ittiche e, com'è accaduto per la caccia, potremo fare affidamento solo su allevamenti ittici, il cambiamento apparirebbe grande e preoccupante: i privati e le autorità pubbliche dovrebbero cominciare fin d'ora a prendere provvedimenti<sup>85</sup>.

Di fronte – non dico agli sconvolgimenti – ma certo ai cambiamenti che il prossimo futuro richiede e impone, si capisce che, seppure non immensa, la bibliografia disponibile sul tema dei diritti intergenerazionali cresce vertiginosamente, confermando un interesse non solo giuridico, ma

---

<sup>82</sup> Dal punto di vista privatistico, è fin troppo facile rammentare, per esempio, il classico caso dell'“amore dei genitori verso i figli”, che può essere considerato insieme *altissimo* (essendo naturalmente altruistico, fino al sacrificio della vita) e *fortissimo* (trattandosi di fenomeno largamente diffuso sul piano sociale). Ma anche tale ipotesi, invero, sconta il suo intrinseco, e più volte qui richiamato, limite: rientra pur sempre nelle forme di *amore del prossimo/vicino*. Dal punto di vista pubblicistico, analogamente non può sottacersi che la stessa Costituzione liberaldemocratica costituisce, fra l'altro, una “tavola di valori fondamentali” insieme *alti* (almeno in gran parte, contenendo essa, accanto ad alcune regole, i principi di ogni branca del diritto) e *forti* (presupponendosi ovviamente un vasto consenso sociale sulla stessa). Quest'ultima opportuna precisazione consente di meglio qualificare e definire la tipologia dei valori costituzionali, su cui molto spesso la dottrina discetta, senza il rigore logico-terminologico che un'adeguata percezione della complessità e specificità della c.d. *assiologia costituzionale* esigerebbe.

<sup>83</sup> Cfr. ancora K.R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, cit.

<sup>84</sup> Sul punto – oltre che alla bibl. indicata in nt. 6 – sia consentito rinviare ai nostri: *Costituzionalismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano Bompiani, 2006; *Dai diritti “individuali” ai doveri “globali”. La giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione*, cit., *passim*; “Nucleo duro” costituzionale e “teoria dei doveri”: prime considerazioni, in AA.VV., *Giurisprudenza costituzionale e principi fondamentali: alla ricerca del nucleo duro delle Costituzioni*, a cura di S. Staiano, Torino Giappichelli 2006, 779 ss.; *Sul necessario carattere “globale” (e non solo interno) dei doveri nello Stato costituzionale contemporaneo*, in AA.VV., *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi*, a cura di R. Balduzzi, M. Cavino, G. Grosso, J. Luther, Torino Giappichelli 2007, 462 ss. Ma v. pure G. SORRENTI, *Le Carte internazionali sui diritti umani: un'ipotesi di «copertura» costituzionale «a più facce»*, in *Pol. dir.*, n. 3/1997, 349 ss. e O. CHESSA, *La tutela dei diritti oltre lo Stato. Fra «diritto internazionale dei diritti umani» e «integrazione costituzionale europea»*, in AA.VV., *I diritti costituzionali*, I, cit., 100 ss.

<sup>85</sup> La notizia dell'esaurimento nel 2048 delle risorse ittiche è su tutta la stampa internazionale e deriva da un rapporto pubblicato su *Science* e coordinato dal biologo marino Boris Worm dell'Università canadese di Dalhousie.

largamente *interdisciplinare* sul tema<sup>86</sup>. Ma proprio quest'ampiezza interdisciplinare fa emergere uno degli aspetti più delicati e forse meno risolti: quello di una determinazione specifica, di tipo squisitamente *giuridico*, di tali diritti, ponendosi *in nuce* addirittura il problema se effettivamente si possa parlare di "diritti".

In merito, sembra convincente l'idea di A. D'Aloia che – partendo dal presupposto che «non esistono solo diritti *perfetti*, linearmente definiti dalla sequenza riconoscimento–titolarità–azionabilità in giudizio, ma una pluralità di figure, differenziate nel tipo...» – riconosce che ci troviamo di fronte, in questo caso, a situazioni giuridiche (diritti o interessi) che costituiscono «elementi di costruzione del *diritto*», nella «prospettiva di orientamento e di definizione (talvolta vincolante) di obblighi, responsabilità, politiche», che esigono, in questo senso, «strumenti normativi a carattere non meramente imperativo o autoritario [...] meccanismi premiali, incentivi, politiche fiscali e tariffarie (ad esempio nel settore dell'energia e delle risorse idriche) 'orientati' a rendere conveniente l'adozione da parte di soggetti (in specie privati) di comportamenti ecologicamente 'sostenibili'»<sup>87</sup>.

Insomma, più che di *diritti* in senso stretto bisognerebbe parlare □ ed è questo l'orientamento di chi scrive □ di *aspettative* di soggetti futuri (per esempio, anche sotto forma di perenne "aspettativa collettiva" alla conservazione del genere umano) che, liberamente ipotizzate dai consociati viventi, determinano rilevanti effetti giuridici sulla vita sociale presente.

Ma resta pur sempre, da un punto di vista giuridico, una certa vaghezza del tema, che si presta quindi ad equivoci.

---

<sup>86</sup> Senza la benché minima pretesa di completezza, e senza richiamare la bibliografia riportata in altre note in questo lavoro, v. per esempio, fra i molti: J. RAWLS, *A Theory of Justice* (Cambridge-Mass. 1971), trad. it. di G. Santini, Milano Ed. Comunità 1982, 242 ss.; J.M. BUCHANAN, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (The Univ. of Chicago Press, Illinois 1975), trad. it. di R. De Mucci, I. Schraffl e D. Pini, Milano Rusconi 1998, 302 ss.; ID., *Freedom in Constitutional Contract* (Texas A & M Univer. Press, College Station and London 1977), trad. it. di M. Mori ed M. Magnaghi, Milano A. Mondadori Ed. 1990, 279 ss.; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (Insel, Frankfurt a. M. 1979), trad. it. di P. Rinaudo, a cura di P.P. Portinaro, Torino Einaudi 1993; B.A. ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Yale Univ. Press 1980), trad. it. di S. Sabbatini, Bologna Il Mulino 1984, 165 ss.; H. HOFFMANN, *Rechtsfragen der atomaren Entsorgung*, Stuttgart Klett-Cotta 1981; R.I. SIKORA, *Problemi morali riguardanti la vita delle generazioni future*, in *Riv. di fil.*, 1983, 215 ss.; R. DWORKIN, *A Matter of Principle* (Harvard Univ. Press 1985), trad. it. di E. D'Orazio, Milano A. Mondadori 1990, 256 ss.; ID., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Harvard Univ. Press., Cambridge-London 2000), trad. it. di G. Bettini, Milano G. Feltrinelli Ed. 2002, 101 ss.; R. KOSELLEK, *Futuro passato*, Genova Marietti 1986; P. SALADIN - C.A. ZENGER, *Rechte künftiger Generationen*, Basel Helbing & Lichtenhahn 1988; B. BARRY, *Theories of Justice* (The Regents of the Univ. Of California 1989), trad. it. di G. Rigamonti, Milano Il saggiatore 1996, 213 ss.; G. GRAHAM, *Contemporary Social Philosophy* (Basic Blackwell, Oxford 1988), trad. it. di M. Magnaghi, Milano A. Mondadori 1991, 224 ss.; E. BROWN WEISS, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony and Intergenerational Equity*, Tokio The U.N. University 1989; B. KNOPPERS, *L'integrità del patrimonio genetico: diritto soggettivo o diritto dell'umanità?*, in *Pol. dir.*, 1990, 344 ss.; D. BIRNBACHER, *Qualità della vita e responsabilità delle generazioni future*, in AA.VV., *Il contesto culturale dell'etica della vita*, a cura di S. Leone e S. Privitera, Roma Armando 1994, 99 ss.; G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, Roma-Bari Laterza 1995; AA.VV., *Fairness and Futurity*, Oxford Univ. Press A. Dobson Ed. 1999; U. POMARICI, *Responsabilità verso le generazioni future*, in AA.VV., *Biotechnologie e valore della tutela ambientale*, a cura di L. Chieffi, Torino Giappichelli 2003, 39 ss.; AA.VV., *Globalizzazione e diritti futuri*, a cura di F. Rinelli, F. Fistetti, E.R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio, Roma Manifesto libri s.r.l. 2004; S. BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Citizens and Residents*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2004; L. WESTRA, *Ecoviolence and the Law. Supranational Normative Foundations of Ecocrime*, New York Transnational publishers 2004; F. FRACCHIA, *Istruzione e differenziazione: la centralità dello studente tra solidarietà intergenerazionale e sviluppo della persona*, in AA.VV., *Le disuguaglianze sostenibili nei sistemi autonomistici multilivello*, a cura di F. Astone, M. Calderera, F. Manganaro, A. Romano Tassone, F. Saitta, Torino Giappichelli 2006, 150; G. RIDOLFI, *Il mare in eredità. I siti marini del Patrimonio dell'umanità*, in *Riv. Marittima*, gennaio-febbraio 2007, 15 ss.; L. BUFFONI, *La "dottrina" dello sviluppo sostenibile e della solidarietà generazionale. Il giusto procedimento di formazione ambientale, in federalismi.it*, n. 8/2007; S. PRATESI, *Generazioni future? Una sfida per i diritti umani*, Giappichelli, Torino 2007.

<sup>87</sup> Così, acutamente, A. D'ALOIA, *Introduzione. I diritti come immagini in movimento: tra norma e cultura costituzionale*, in AA.VV., *Diritti e Costituzione. Profili evolutivi e dimensioni inedite*, cit., LXXVI e LXXXI.

Per esempio, l'idea – pur autorevolmente affermata – secondo cui esisterebbe un *patto costituzionale fra le generazioni*<sup>88</sup>, che pure ha un suo indubbio fascino sul piano etico, in tutta franchezza non ci pare fondata, almeno sul piano giuridico<sup>89</sup>. Tale patto presupporrebbe, infatti, “due” interlocutori che “convengono” su qualcosa e ciò, per evidenti ragioni logiche, non può che accadere sincronicamente. A ben vedere, la sincronia potrebbe essere astrattamente possibile solo nel caso □ di per sé insufficiente a risolvere gli immani problemi dell'umanità nel tempo □ dello stretto rapporto fra “padri/figli/nipoti”, rapporto fra generazioni non tanto successive quanto sovrapposte, che però potrebbe (e forse dovrebbe) essere considerato come tutto interno ad una sorta di “unica generazione” (c.d. giustizia *intra-generazionale*, più che *inter-generazionale*)<sup>90</sup>.

Siccome uno dei due soggetti qui considerati – le generazioni future (e quali poi? La prima, la seconda, la centoventottesima?) – non sono qui e ora, in assenza di qualsivoglia tipo di sincronia, parlare giuridicamente di un “patto” non ha senso alcuno. Se non vogliamo incorrere in un “corto circuito logico-temporale”, può affermarsi, invece, l'esistenza solo di un *vincolo giuridico unilaterale*, ossia esclusivamente da parte di una generazione – quella *presente* – verso le altre: *future* e, s'è visto (cfr. §§ 1-2), in teoria, persino *passate*. Solo questo è logicamente e giuridicamente possibile: non un patto, un accordo fra due soggetti collettivi, ma una mera *promessa o impegno unilaterale*, da parte di un solo soggetto.

Del resto, v'è una chiara asimmetria fra le due situazioni temporali<sup>91</sup>, che non sempre è messa in luce: se è vero, come da molti è stato rilevato, che gli uomini del tempo presente – perché solo *oggi* gli sviluppi dell'energia nucleare e delle biotecnologie possono produrre effetti irreversibili sul l'umanità – sono in grado di “condizionare”, con il loro comportamento più o meno responsabile, la vita degli uomini del futuro, non è vero invece che questi ultimi possano “condizionare” la nostra vita presente, a meno che non riescano ad inventare una macchina del tempo (e salvo la spiacevole ipotesi di un'eventuale cancellazione dalla memoria collettiva futura della nostra esistenza presente e dei nostri valori attuali... ciò che comunque non incide direttamente sul nostro presente). Infatti gli uomini del futuro non hanno alcun “obbligo” in senso stretto verso di noi: per esempio di conservazione di un certo modello di vita e di sistema assiologico; e quand'anche si presumesse che quest'obbligo esistesse, esso parimenti non avrebbe alcun rilievo giuridico, perché nel mondo futuro: *a*) mancherebbero gli uomini del presente (e dunque non potrebbero far valere il rispetto dell'obbligo presunto) e *b*) indipendentemente dalla generosità e responsabilità degli uomini del presente, gli uomini di domani potrebbero sempre dire, a ben ragione, di non aver assunto alcun obbligo con chicchessia. In questo senso, piaccia o no, è semplicemente e lucidamente realistica la dichiarazione giacobina per cui «nessuna generazione può assoggettare alle sue leggi le generazioni future» (art. 28 Cost. 1793). E ciò vale, ovviamente, anche nel senso dell'inesistenza di obblighi in senso stretto degli uomini del presente verso gli uomini del passato.

---

<sup>88</sup> Cfr.: per certi versi P. HÄBERLE, *Die Wesengehaltgarantie des Art. 19 Abs.2 Grundgesetz* (Heidelberg Müller 1983), trad. it. a cura di P. Ridola, in ID., *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, Roma Nis 1993, 208 ss.; L. LIPPOLIS, *Dai diritti dell'uomo ai diritti dell'umanità*, Milano Giuffrè 2002, 153 s.; A. D'ALOIA, *Introduzione*, cit., LXIV s., che parla di «contratto tra le generazioni» e di Costituzione come «un processo relazionale tra le generazioni, che si succedono mantenendosi 'leali'»; R. BIFULCO, *La responsabilità giuridica verso le generazioni future*, cit., 173 che riprende la formula «costituzione come patto generazionale».

<sup>89</sup> Perplexità su questa impostazione, fra gli altri, sono in L. PALOMBELLA, *Costituzione e sovranità. Il senso della democrazia costituzionale*, Roma-Bari Dedalo 1997, 65 ss. e in F. RIMOLI, *Bioetica*, cit., 338 s.

<sup>90</sup> Per una classificazione “a scaglioni”, o meglio “a cascata”, dei diritti delle generazioni future cfr. invece l'interessante volume di A. GOSSERIES, *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris Éd. Flammarion 2004.

<sup>91</sup> Di «asimmetria tra diritti e doveri», nel senso di «diritti senza soggetti imputabili di obbligo, e addirittura doveri senza soggetti titolari di diritti» parla D. SARTORI, *Ma non affidare il futuro ai diritti*, in AA.VV., *Globalizzazione e diritti futuri*, cit., 179.

A meno di ostinarsi a immaginare ipotesi a-temporali impraticabili<sup>92</sup>, resta, a parer nostro, l'impossibilità di configurare giuridicamente un "patto intergenerazionale". Si può forse prospettare un atteggiamento razionale di programmazione multigenerazionale<sup>93</sup>, ma in ogni caso non ci sono "patti" e nemmeno *giustizia* in senso stretto: «se la giustizia s'identifica col vantaggio reciproco, non può esservi giustizia fra le generazioni [...] la relazione di giustizia esiste solo fra contemporanei. Non vi sono questioni di giustizia *fra* le generazioni (dopotutto quelle future o passate non prendono parte all'accordo); vi sono, caso mai, questioni di giustizia *nei confronti* delle generazioni future»<sup>94</sup>.

Lasciamo dunque il presunto "patto costituzionale" tra le generazioni dove sta: fra le ipotesi astratte, di rilievo tutt'al più meramente etico.

Cosa ben diversa è invece una *promessa/impegno individuale e collettivo*, sotto forma di assunzione di una *responsabilità attuale e diffusa* – ossia di fronte ai consociati presenti – seppur rivolta oggi a vantaggio delle generazioni future. Più precisamente si tratterebbe, sì, di un patto, ma di un patto fra i consociati *attuali* sotto forma di impegno preso *oggi* l'uno verso l'altro – dunque sotto forma di *corresponsabilità* – sia pure per realizzare presunti interessi e aspettative delle generazioni future.

Un simile "vincolo giuridico", infatti, è rintracciabile in diverse fonti. Com'è noto, seppure non siano molti, non mancano riconoscimenti normativi dei diritti (nello spazio) dei non cittadini e (nel tempo) delle generazioni future, a diversi livelli ordinamentali. Sul piano:

- **internazionale**<sup>95</sup>;
- **comunitario**<sup>96</sup>;
- **costituzionale**<sup>97</sup>;
- **legislativo statale**<sup>98</sup>;
- **legislativo infra-statale**<sup>99</sup>.

---

<sup>92</sup> Osserva, per es., B. BARRY (*Theories of Justice*, cit., 220): «Supponiamo che gli individui in posizione originaria sappiano di essere contemporanei fra di loro ma non a quale epoca appartengono: [...] allora l'ignoranza della propria identità generazionale impedirà loro, sicuramente, di favorire se stessi in quanto generazione, così come l'ignoranza delle proprie identità individuali impedisce che favoriscano se stessi in quanto individui. Dovranno, presumibilmente, elaborare i principi che governano i rapporti intergenerazionali tenendo conto del fatto che potrebbero ritrovarsi in un'epoca qualsiasi».

<sup>93</sup> Osserva sempre B. BARRY (*op. cit.*, 224 s.): «per ogni generazione il giusto tasso di risparmio è quello che le toccherebbe in base a un *piano multigenerazionale* tale che i suoi membri vorrebbero che fosse stato seguito da tutte le generazioni precedenti». Nostro il c.vo.

<sup>94</sup> Così B. BARRY, *op. cit.*, 213 e 215.

<sup>95</sup> Si pensi alle conferenze, convenzioni e trattati internazionali in materia di ambiente e sviluppo eco-sostenibile.

<sup>96</sup> Si pensi al *Preambolo* della Carta di Nizza, dove l'Unione riconosce che: «Il godimento di questi diritti [derivanti dalle tradizioni costituzionali comuni, dai trattati e dalla giurisprudenza delle corti europee] fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri come pure della comunità umana e delle generazioni future». Ma cfr. anche l'Art. I-3 del recente *Trattato costituzionale* (Roma 2004): «L'Unione combatte l'esclusione sociale e le discriminazioni e promuove la giustizia e la protezione sociale, la parità tra donne e uomini, *la solidarietà tra le generazioni* e la tutela dei diritti del minore». Nostri i c.vi.

<sup>97</sup> Si pensi al *Preambolo* della Dichiarazione dei diritti della Virginia del 12 giugno 1776: «questi diritti appartengono ad esso (popolo) e alla sua posterità»; all'art. 2 della Costituzione italiana: «doveri inderogabili [verso tutti gli uomini] di solidarietà politica economica e sociale»; all'art. 20a novellato della *Deutsche Verfassung*; all'art. 74 Cost. Polonia; al *Preambolo* e art. 2/2 dell'ultima Cost. svizzera; all'art. 12 Cost. Sudafrica. Ulteriori indicazioni in A. D'ALOIA, *Introduzione*, cit., LXVI s.

<sup>98</sup> Si pensi al citatissimo art. 1, c. 2, della L. n. 36 del 5/01/1994: «Qualsiasi uso delle acque è effettuato salvaguardando le aspettative e i diritti delle generazioni future a fruire di un integro patrimonio ambientale». Sul punto cfr. sent. cost. nn. 259 e 419 del 1996.

<sup>99</sup> Cfr., per esempio, ad alcune Costituzioni dei *Länder* tedeschi [artt.: 11b, Cost. Saarland; 141, Cost. Baviera; 70, Cost. Renania-Palatinato] e, seppur indirettamente: l'art. 2, n. 2 dello Statuto della Calabria (L.r. n. 25/2004) «La Regione ispira in particolare la sua azione al raggiungimento dei seguenti obiettivi: [...] h) il pieno rispetto dei diritti della persona umana e l'effettivo godimento dei diritti sociali degli immigrati, dei profughi, dei rifugiati e degli apolidi [...] r) la protezione dell'ambiente, la salvaguardia dell'assetto del territorio e la valorizzazione della sua vocazione [...] v) la tutela del patrimonio faunistico e floristico regionale, il rispetto e il riconoscimento del diritto degli animali,

A differenza delle premesse antropologico-culturali prima ricordate (cfr. Sez. II), tali ben noti richiami normativi ci interessano – al di là della loro pregnanza etica, che non è in discussione – per la loro specifica natura di *fonti giuridiche*. Si tratta, insomma di impegni e promesse la cui forza giuridica sta tutta nel fatto che si tratta di *vincoli assunti dai viventi con loro stessi*, anche se non a loro diretto e immediato vantaggio.

È chiaro che le generazioni presenti non possono far gravare su quelle future, rinviando loro tutti i problemi, le spese del tenore e del tipo di vita attuale: ma l'insorgenza di questa responsabilità è soltanto un'*auto-obbligazione* dei viventi. Le modalità (scientifiche, economiche, politiche e giuridiche) con cui ottemperare ai “doveri inderogabili di solidarietà” e affrontare le questioni della “sostenibilità dello sviluppo” e della “giustizia distributiva internazionale” – tutte facce di uno stesso dramma – sono innanzitutto problemi che le generazioni presenti pongono oggi a sé stesse<sup>100</sup>. Insomma, un pur iniziale e frammentario patto c'è, ma non è intergenerazionale: quest'ultimo, oltre che logicamente impraticabile, contrasta con quello spirito altruistico-eterocentrico prima ricordato che costituisce l'essenza dell'amore dei lontani come componente non trascurabile del costituzionalismo contemporaneo (cfr. §§ 10-11).

In conclusione, siamo *noi stessi* che decidiamo autonomamente e gratuitamente di *auto-limitarci*, ponendo *vincoli giuridici* (e talora, all'occorrenza, anche sanzioni) al nostro attuale modello di sviluppo economico e sociale affinché l'ambiente e le condizioni di vita di chi ci seguirà possano conservarsi accettabili (secondo il *nostro, attuale* punto di vista). Siamo di fronte, dunque, ad un nostro, *attuale, libero e gratuito* atto di volontà a favore dei nostri discendenti.

Infine, al di là delle disarticolate disposizioni normative (internazionali, comunitarie, nazionali e locali) già ricordate, probabilmente v'è un metodo migliore di affermare “giuridicamente”, e quindi in modo concreto ed effettivo, i c.d. *diritti* o □ dal nostro punto di vista, ancor meglio □ le c.d. *aspettative intergenerazionali*. Si tratta di immaginare per essi/e una contestuale “doppia protezione”<sup>101</sup>: a) sul piano interno, trattandosi di diritti/aspettative umani/e che per intrinseca natura trascendono le dimensioni nazionali, l'estensione dei poteri dei giudici nazionali, riconoscendo a questi ultimi *ratione materiae* una competenza extraterritoriale; b) sul piano internazionale, la “giustiziabilità internazionale” e dunque la tutela ad opera di un'organizzazione giudiziaria dell'ONU: qualcosa di simile alla Corte penale internazionale, della quale eventualmente dovrebbero estendersi l'oggetto di competenza, a questo punto, non solo in senso *extraterritoriale*, ma anche *extra-temporale*.

### **13. I doveri costituzionali “internazionali” e “intergenerazionali” quale necessario *neo-parametro di costituzionalità*. Il giudizio temporale “ternario” della Corte costituzionale**

---

promuovendone la cura e la presenza nel proprio territorio per l'affermazione del principio di una corretta convivenza con l'uomo»; ma v. anche, fra gli altri, l'art. 4 dello Statuto della Toscana (L.r. n. 28/2005): «La Regione persegue, fra le finalità prioritarie: l) il rispetto dell'equilibrio ecologico, la tutela dell'ambiente e del patrimonio naturale, la conservazione della biodiversità, la promozione della cultura del rispetto per gli animali [...] n) la promozione dello sviluppo economico [...] nel rispetto dei principi di coesione sociale e di sostenibilità dell'ambiente [...] r) la promozione della pace, della solidarietà, del dialogo fra i popoli, culture e religioni [...] t) l'accoglienza solidale delle persone immigrate, secondo il principio del pluralismo delle culture». È tuttavia impossibile non ricordare qui alcune discutibili pronunce della Corte costituzionale italiana: le sentenze costituzionali nn. 372, 378 e 379 del 2004. Com'è noto, tali decisioni – relative agli Statuti della Toscana, dell'Umbria e dell'Emilia Romagna – dichiarano che le disposizioni statutarie qualificate come “Principi generali” o “Finalità principali”, poiché attengono a contenuti meramente “eventuali” e non “necessari” degli Statuti, hanno «natura culturale o anche politica, ma certo non normativa», per cui «tali proclamazioni di obiettivi e di impegni non possono certo essere assimilate alle c.d. norme programmatiche della Costituzione», sicché alle stesse «anche se materialmente inserite in un atto-fonte, non può essere riconosciuta alcuna efficacia giuridica».

<sup>100</sup> In particolare, sulla esiziale problematica della *giustizia distributiva internazionale*, sia consentito ancora rinviare a A. SPADARO, *Dai diritti “individuali” ai doveri “globali”. La giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione*, cit.

<sup>101</sup> Cfr. , Y. MOULIER BOUTANG, *Diritti dell'uomo, globalizzazione e diritti umani futuri*, in AA.VV., *Globalizzazione e diritti futuri*, cit., 250.

Il pur vago riconoscimento dell'esistenza – sul piano costituzionale – di *diritti/aspettative* appartenenti, nello *spazio*, a non cittadini e, nel *tempo*, a generazioni future comporta automaticamente che gli organi di giustizia costituzionale nazionali, chiamati a controllare il rispetto delle Carte, si pongano il problema di garantire tali diritti/aspettative. Per esempio, dal punto di vista spaziale, comporta che – in alcuni campi – non siano lesi non solo i diritti dei cittadini dello Stato, ma anche dell'umanità *tout court* e, dal punto di vista temporale, che sia accertata la *futura* compatibilità genetica, ambientale, culturale, finanziaria, economica di provvedimenti legislativi oggi adottati.

La questione ha un rilievo che coinvolge diversi aspetti del diritto costituzionale, ma ci limitiamo, ora, a una breve riflessione conclusiva solo sui profili di giustizia costituzionale intertemporale.

Nel § precedente ricordavamo l'esistenza di un ormai discreto numero di fonti che fanno assumere allo Stato e ai privati la responsabilità verso i lontani: stranieri e generazioni future. Si tratta, complessivamente e per usare la terminologia della Costituzione, di «doveri inderogabili di solidarietà» (art. 2). In effetti, i *diritti* delle generazioni future emergono “indirettamente”, sotto la forma del *dovere*, e dunque della responsabilità: formula, a parer nostro, preferibile proprio perché richiama la concretezza di un vincolo giuridico (pubblico e privato) generale.

A ben vedere, non solo le nuove fonti ricordate, ma anche la nuova consapevolezza delle responsabilità che incombono, comporta la presa d'atto che *si è esteso il parametro di costituzionalità*: non tanto quello *ortodosso*, quanto quello *eterodosso* o *allargato*<sup>102</sup>. Infatti, in relazione alle fonti “interne”, si deve ritenere *costituzionale* il valore protetto – diritti/aspettative delle generazioni future – indipendentemente dalla fonte (foss'anche solo legislativa) che lo richiama e, per le fonti “esterne”, non può ignorarsi il rilievo sempre *costituzionale* che esse hanno anche ai fini della responsabilità internazionale e comunitaria dell'Italia: si pensi solo alla Carta di Nizza e agli effetti del Protocollo di Kyoto, con successive modifiche (recentissima Conferenza di Nairobi)<sup>103</sup>. Si può parlare, insomma, di un vero e proprio *neo-parametro di costituzionalità*.

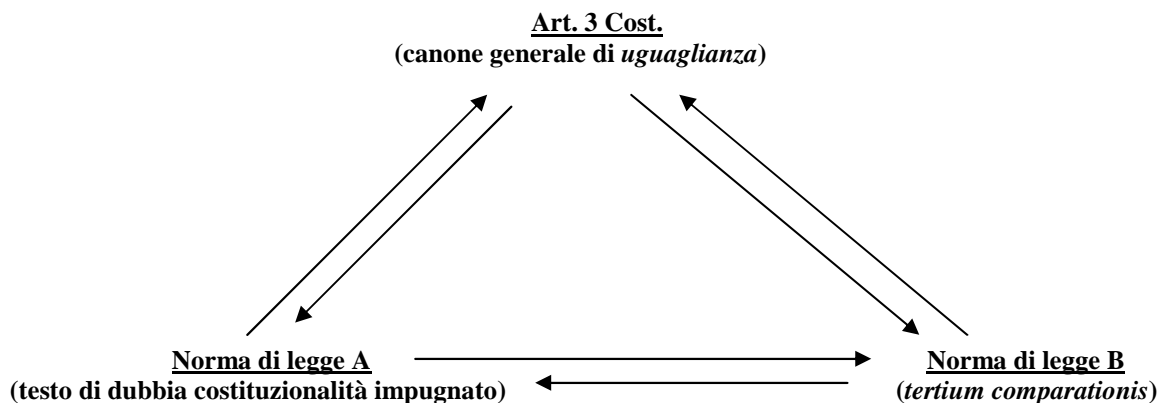
Insomma, se naturalmente in Italia già spettava alla Corte costituzionale la valutazione dell'*impatto* sulle generazioni future delle attuali scelte (genetiche, culturali, economiche, previdenziali-pensionistiche, ambientali, ecc.) compiute dal legislatore, ora certo tale onere incomberà sempre di più sui giudici di Palazzo della Consulta. Ed è del tutto plausibile, vista l'intrinseca genericità di tale tutela e la prevedibilità solo parziale dell'*impatto* (anche in relazione alle reazioni e/o agli effetti sociali futuri), che la Corte, a maggior ragione in questo caso, utilizzi abbondantemente il canone-*passpartout* della “ragionevolezza”.

Come si sa, tale canone è stato largamente e proficuamente usato dalla Corte costituzionale sul piano *spaziale*, ricorrendo a svariati e raffinati accorgimenti e a numerose tecniche argomentative, fra le quali emerge (oltre alla nota necessità di trattamenti diseguali per condizioni diseguali) il superamento del meccanismo solamente *binario* delle c.d. colonne parallele, tipico della vecchia tradizione americana: in una il testo di legge, nell'altra quello della Costituzione. Seguendo un acuto ragionamento di L. Paladin<sup>104</sup>, la Corte da tempo utilizza invece un meccanismo c.d. *ternario* che consente il confronto fra l'art. 3, principio di uguaglianza e cardine ermeneutico (insieme, ove fosse possibile, ad “altre” norme costituzionali), e “due” (o, in astratto, anche più) testi di legge fra loro disarmonici, uno dei quali costituisce un necessario *tertium comparationis*, quale termine indispensabile di raffronto per accertare un'eventuale, ingiustificata disparità di trattamento. Lo schema che segue spiega il tipo di giudizio:

<sup>102</sup> Per questa terminologia, cfr. A. SPADARO, *Dalla Costituzione come “atto” (puntuale nel tempo) alla Costituzione come “processo” (storico). Ovvero della continua evoluzione del parametro costituzionale attraverso i giudizi di costituzionalità*, cit., 343 ss.

<sup>103</sup> Sul valore pre-costituente e para-costituzionale della Carta di Nizza, sia consentito rinviare al nostro *Sulla “giuridicità” della Carta europea dei diritti: c'è, ma (per molti) non si vede*, in AA.VV., *I diritti fondamentali dopo la Carta di Nizza. Il costituzionalismo dei diritti*, a cura di G.F. Ferrari, Milano Giuffrè 2001, 257 ss.

<sup>104</sup> Cfr. L. PALADIN, *Corte costituzionale e principio generale d'uguaglianza: aprile 1979-dicembre 1983*, in AA.VV., *Scritti in onore di V. Crisafulli*, I, Padova Cedam 1985, 657 ss.



Oggi, la Corte – che per altro manipola abbondantemente pure gli *effetti temporali* delle proprie sentenze<sup>105</sup> e talvolta entrambi (effetti temporali e spaziali) in ardite tecniche combinatorie<sup>106</sup> – si trova di fronte alla possibilità/necessità di applicare il canone di ragionevolezza sotto la singolare forma di un *giudizio ternario nel tempo*.

In qualche modo, invero, non solo la Corte cerca di tener conto degli effetti (sociali, politici, finanziari, ecc.) delle proprie decisioni, ma da sempre ha svolto un *giudizio binario di tipo temporale*, ogni qual volta, ed accade molto spesso, essa ha cercato di contemperare fra le opposte esigenze di *conservazione* del nucleo duro di ogni “valore” costituzionale insieme alla necessità di *aggiornamento* di tali valori alla luce dell’inevitabile evoluzione degli “interessi” sociali. Si pensi solo all’interpretazione evolutiva della libertà di manifestazione del pensiero: dal *tempo statico* dei giornali e della radio, al *tempo dinamico* e globale della televisione e di internet. In fondo, tali delicatissime operazioni ermeneutiche rientrano nell’ordinaria attività interpretativa dell’organo, che non casualmente ha tratti suoi propri: si parla, infatti, oltre che di interpretazione “quasi autentica” – qualificazione temporale di un certo interesse (facendo della Corte una sorte di “costituente” virtuale) – soprattutto di interpretazione c.d. *stabilizzatrice/equilibratrice/moderatrice*<sup>107</sup>.

Accanto a tale “ordinario” tipo di giudizio temporale *binario* – di collocazione “equilibrata” di un valore costituzionale fra *passato* e *presente* – la Corte ha oggi la possibilità, ma forse sarebbe meglio dire ha il *dovere*, di dar vita a un giudizio temporale *ternario*, che cerchi di tener conto anche del... futuro. Infatti, gli stessi temi che ormai spesso costituiscono oggetto delle sue valutazioni (si pensi alle manipolazioni genetiche, alle nuove forme di previdenza sociale, ecc.) non sono “più” rinvenibili direttamente ed esclusivamente in una Carta scritta nel 1946-48, che pure ha un’impostazione pregnante assiologicamente e fortemente prescrittiva<sup>108</sup>. Più che mai, in questi casi,

<sup>105</sup>Cfr. spec.: AA.VV., *Gli effetti temporali delle sentenze della Corte costituzionale anche con riferimento alle esperienze straniere*, Milano Giuffrè 1989; R. PINARDI, *La Corte, i giudici e il legislatore. Il problema degli effetti temporali delle sentenze d’incostituzionalità*, Milano Giuffrè 1993; M. D’AMICO, *Giudizio sulle leggi ed efficacia temporale delle decisioni di incostituzionalità*, Milano Giuffrè 1993; F. POLITI, *Gli effetti nel tempo delle sentenze di accoglimento della Corte costituzionale (Contributo ad una teoria dell’invalidità costituzionale della legge)*, Padova Cedam 1997; M. RUOTOLO, *La dimensione temporale dell’invalidità della legge*, Padova Cedam 2000.

<sup>106</sup>Sul punto v. spec. C. PANZERA, *Prime riflessioni sulle sentenze “miste” (ovvero: della fantasia della Corte)*, in *Giur. it.*, n. 10/2004, 1985 ss. e ID., *Sentenze “normative” della Corte costituzionale e forma di governo*, in AA.VV., *La ridefinizione della forma di governo attraverso la giurisprudenza costituzionale*, a cura di A. Ruggeri, Napoli E.S.I. 2006, 497 ss.

<sup>107</sup>Sul punto, cfr. spec.: G. D’ORAZIO, *La genesi della Corte costituzionale*, Milano Giuffrè 1981, 141 ss.; A. SPADARO, *Una Corte per la Costituzione. Nota sull’originaria e prioritaria funzione della Corte costituzionale*, in AA.VV., *Studi in onore di P. Biscaretti di Ruffia*, II, Milano Giuffrè 1987, 1239 ss., ma v. spec. 1252 ss. e 1268 s.; nonché ID., *Limiti del giudizio costituzionale in via incidentale e ruolo dei giudici*, Napoli E.S.I. 1990, 38 ss.; G. SILVESTRI, *Linguaggio della Costituzione e linguaggio giuridico: un rapporto complesso*, in *Quad. cost.*, 1989, 248; A. RUGGERI - A. SPADARO, *Lineamenti di giustizia costituzionale*, cit., 15.

<sup>108</sup>Sia consentito rinviare a A. SPADARO, *La crisi delle costituzioni di “compromesso” e il ruolo dei cattolici in Europa*, in [www.associazionedeicostituzionalisti.it](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it)

