

DA DOVE VENGONO I DIRITTI DELLE GENERAZIONI FUTURE?

TOMMASO GRECO

*Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Pisa
tommaso.greco@unipi.it*

ABSTRACT

After reconstructing the key arguments of Ferdinando Menga's book *Lo scandalo del futuro*, the present article draws upon the book's conclusions to develop the theme concerning the relationship with posterity and the responsibility that follows from it. It aims to advance some arguments in support of the recognition of the rights of future generations.

KEYWORDS

Future Generations, responsibility, rights, duties

1. CRITICA DELLE TEORIE

I lavori che Ferdinando Menga sta dedicando da qualche tempo al tema dei diritti delle generazioni future¹ hanno l'intenzione (e ottengono l'effetto) di contribuire alla messa in questione di alcune delle certezze che rappresentano – o almeno, sembrano rappresentare – punti fermi del dibattito filosofico-giuridico. Da un certo punto di vista, essi costituiscono una sfida nella sfida: perché non solo si occupano di un tema che sfida queste certezze (come ebbe a scrivere John Rawls, il tema delle generazioni future «sottopone qualunque teoria etica a prove severe se non addirittura

¹ Oltre che a *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, cui è dedicato il forum all'interno del quale si inserisce il presente contributo, mi riferisco agli scritti seguenti: *Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», 2014, pp. 711-793; *L'amore per i lontani e i futuri. Dalla misura della giustizia alla (dis-)misura della misericordia*, in «Endoxa – Prospettive sul presente», n. 4, 2016, pp. 71-81; *Cose dell'«altro mondo». L'atopia della giustizia intergenerazionale quale sfida all'etica, alla politica e al diritto*, in «Sociologia del diritto», n. 3, 2017, pp. 21-57; *Responsabilità e trascendenza: sul carattere eccentrico della giustizia intergenerazionale*, in F. Ciaramelli-F. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017, pp. 197-214.

impossibili»²), ma attaccano anche in maniera radicale gli argomenti con i quali altri studiosi hanno trattato dello stesso soggetto, con l'obiettivo di condurci a un ripensamento globale del nostro approccio a quei temi. Significativo, a questo riguardo, proprio il volume *Lo scandalo del futuro*, nel quale Menga dedica la gran parte delle pagine alla decostruzione critica delle teorie principali che si sono occupate di diritti delle generazioni future per poter poi arrivare alla sua proposta teorica.

Da un certo punto di vista, il problema affrontato da Menga non è diverso da quello di cui si sono già occupati altri in passato, quando si è trattato di porre all'ordine del giorno la questione dei confini della giustizia: fino a che punto, cioè, le nostre concezioni morali e giuridiche sono in grado di dar conto di questioni che, per la loro intrinseca natura, stanno appunto al di là dei confini consueti? Questi confini sono di volta in volta territoriali, di specie, temporali, ed è proprio la loro esistenza a determinare che alcuni temi e soggetti interessati non vengano presi in considerazione nei discorsi che riguardano la giustizia, ad esempio quelli relativi a una qualche ripartizione delle risorse disponibili, oppure ad una attribuzione di diritti. Nel suo lavoro intitolato proprio *Frontiers of Justice* Martha Nussbaum, ad esempio, si soffermava sulla disabilità, sul superamento della cittadinanza e sui diritti degli animali proprio per evidenziare che la teoria classica della giustizia, rinnovata con grande successo da John Rawls, non era capace di includere alcune delle più urgenti questioni di giustizia poste dallo sviluppo della società contemporanea³.

La filosofa americana, tuttavia, pur criticando severamente la prospettiva rawlsiana, presentava il suo contributo come volto ad allargarla e perfezionarla, piuttosto che a superarla⁴, mentre Menga prende invece le mosse dalla esplicita intenzione di far vedere l'insufficienza delle prospettive etiche consolidate e consuete ai fini della ricerca di una giustificazione e fondazione dei diritti delle generazioni future⁵.

Con questa decisa intenzione, dunque, Menga attacca frontalmente le due principali teorie etiche contemporanee disposte a prendere sul serio la questione delle generazioni future. Così, da un lato, mostra come il contrattualismo stenti ad includere le generazioni future nell'ipotesi del contratto che fonda la società giusta perché esse «sono per principio impossibilitate a negoziare, accordarsi e rivendicare

² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971; ed. it. a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 241.

³ Cfr. M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 2006; tr. it. a cura di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁴ Cfr ad as. ivi, p. 27 e p. 87.

⁵ Lo stesso intento, realizzato in maniera più sintetica, muove le pagine del saggio su *Responsabilità e trascendenza: sul carattere eccentrico della giustizia intergenerazionale*, in Ciaramelli-Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., p. 197 ss.

diritti»⁶: l'ostacolo della *non-esistenza*, cui si aggiunge anche quello della *asimmetria*, dovuto alla «evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha di incidere e influire sul destino delle generazioni future e l'assente – o, comunque, assai ridotta – capacità d'influenza di quest'ultime sulla prima»⁷, sembra insormontabile. Anche dall'altro lato, riguardante l'utilitarismo, Menga sottolinea come esso vada incontro a un ostacolo altrettanto insormontabile, quello della *non-determinatezza*, dovuto alla «difficoltà di stimare adeguatamente a partire dalla conoscenza presente sia 'ciò che', sia anche 'la misura di ciò che' può essere valutato come utilità o danno in un futuro remoto»⁸. Il «*primato della temporalità presente*», in altre parole, rende entrambe le teorie etiche incapaci di cogliere davvero quel «carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri»⁹.

Non è qui possibile, e sarebbe ovviamente ridondante, ripercorrere i passaggi della ricostruzione critica operata da Menga, peraltro basata su una quantità impressionante di riferimenti bibliografici. Mi interessano invece le sue conclusioni, perché sarà a partire da queste che cercherò di sviluppare qualche riflessione. Dunque, anche quando facciano lo sforzo di considerare il tema delle generazioni future, teorie *mainstream* come il contrattualismo e l'utilitarismo sono costrette, secondo Menga, a forzare i loro elementi strutturali e a includere quello che per esse non è altro che «un corpo estraneo», costringendole «ad aggiustamenti forzosi e spesso a risultati dal carattere contraddittorio», come avviene ad esempio per Rawls con il principio del 'giusto risparmio' e con il rinvio all'intento "naturale" «di perseguire il proprio interesse estendendolo anche a beneficio dei propri figli e immediati discendenti», ciò che a parere di Menga non solo finisce per inserire nella teoria contrattualista elementi estranei (di sapore comunitaristico addirittura), ma soprattutto non garantisce che le generazioni attuali si facciano carico della questione generazionale relativa al futuro remoto e non immediato¹⁰. La conclusione relativa a questa teoria, formulata stavolta da Menga in riferimento alla versione datane da David Gauthier nel volume *Morals by Agreement* del 1986, è che «se si vuole salvare la teoria, è necessario negare la giustificabilità vera e propria di una responsabilità intergenerazionale; se si vuole salvare invece l'evidenza di una tale responsabilità, si dovrà allora ammettere che la sua vera base fondazionale – la si voglia chiamare intuizione morale o in altro modo – è contenuta in un registro di pensiero distinto, a cui il contrattualismo non riesce a dare adeguata espressione»¹¹. In altre parole, quando vuole davvero includere la questione delle generazioni future, la teoria contrattualista è costretta a fare riferimento a una sorta di intuizione morale, che

⁶ Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 27.

⁷ Ibidem.

⁸ Ivi, p. 28.

⁹ Ivi, p. 29.

¹⁰ Cfr. ivi p. 46.

¹¹ Ivi, p. 52.

però risulta essere ad essa estranea, nella misura in cui non deriva dalle premesse della teoria medesima.

Altrettanto inadeguate risultano per Menga altre teorie etiche a partire dalle quali si è tentato di giustificare l'esistenza di obblighi intergenerazionali, come quelle metafisico-giusnaturalistiche, aventi o no matrice teologica, che rinviano a una «comunanza di essenza o di genere», alle quali Menga rimprovera, con Levinas, di non considerare «come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione d'essenza»¹²; o come quelle che rinviano alla “teoria della reciprocità indiretta”, secondo la quale ogni generazione ha l'obbligo di trasmettere alle generazioni future quanto ricevuto da quelle precedenti, senza considerare però che «il fatto che una generazione abbia beneficiato di un dono dalla generazione precedente non implica di per sé un obbligo di restituzione verso i posteri»¹³.

A maggior ragione, per Menga, non è possibile trovare aiuto nelle teorie che esplicitamente negano l'esistenza di diritti delle generazioni future, o ne affermano l'esistenza in maniera attenuata. È quest'ultimo il caso, ad esempio, della teoria della *chain of love* di John Passmore, oppure della “comunità morale” cui fa riferimento Martin Golding¹⁴, entrambe disposte ad argomentare una qualche forma di responsabilità nei confronti dei discendenti prossimi, ma non in grado di giungere a forme di responsabilità nei confronti delle generazioni future più lontane. L'intento dell'Autore, riconfermato anche nella ricostruzione di quella teoria ‘paradossale’ elaborata da Derek Parfit che va sotto il nome di *Non-Identity Problem*, è quello di sottolineare l'ineludibilità di una intuizione morale, senza la quale, a suo parere, non è possibile alcuna fondazione della responsabilità intergenerazionale.

2. CRITICA DEL SOGGETTO ED ETICA DELL'ALTERITÀ

Ed eccoci dunque alla proposta avanzata da Menga nel capitolo finale del suo libro. Muovendo dalla consapevolezza che sia necessario un «ripensamento radicale» della teoria etica, e constatata l'incapacità delle teorie *mainstream* di apportare un contributo decisivo, Menga propone di rivolgersi ad una teoria che prenda congedo definitivo dalle premesse delle teorie precedenti e si rivolga «a un'impostazione fenomenologica genuinamente improntata sul primato etico dell'alterità»¹⁵.

Considerato che l'approdo dovrà essere la fuoriuscita dalla prospettiva centrata sul presente e sui soggetti che lo abitano, il primo passo non può non essere quello che porta ad abbandonare l'idea di un soggetto autocostruito, autonomo e razionale, a

¹² Ivi, p. 65.

¹³ Ivi, p. 71.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 79 ss.

¹⁵ Ivi, p. 98.

favore di un soggetto caratterizzato dall'essere «connotato fin dall'inizio dalla sua insuperabile condizione di intersoggettività», il che significa che egli «è già sempre interpellato da e chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter pervenire pienamente a se stesso»¹⁶. Se è la relazione a fondare il soggetto, e non viceversa, allora questo soggetto si trova 'esposto' originariamente all'altro, "inclinato" verso l'altro¹⁷: presupposto indispensabile, questo, affinché possa dischiudersi «una dimensione etica della responsabilità dal carattere originario e irriducibile»¹⁸.

Per quanto il punto di riferimento filosofico di Menga sia costituito dall'approccio fenomenologico, che egli convintamente riprende e valorizza, nella discussione filosofico-politica una considerazione del soggetto come di un essere-in-relazione non può non far venire in mente quel modello aristotelico che, pur declinato in maniere differenti, molta fortuna sta avendo proprio all'interno di quelle proposte teoriche tese a sottolineare, sebbene con intenzioni ideologiche talora opposte, l'insufficienza del soggetto moderno. Come ha scritto efficacemente Martha Nussbaum, una delle protagoniste della rinascita dell'aristotelismo politico, anziché attardarsi nella considerazione di soggetti liberi uguali e indipendenti, la filosofia pratica deve imparare ad «usare una concezione politica della persona che riflette più da vicino la vita reale», qual è quella presente nella prospettiva aristotelica dell'uomo come animale politico. Se per la filosofia americana, che ha l'obiettivo di includere le relazioni di cura all'interno della teoria della giustizia, ciò significa che egli è «non solo un essere politico e morale, ma un essere che ha un corpo animale e la cui dignità umana, piuttosto che essere opposta a questa natura animale, le inerisce nel corso della sua esistenza temporale»¹⁹, a noi interessa riprendere ciò che la medesima autrice afferma quando rivendica al suo approccio basato sulle capacità il fatto che esso includa «fin dall'inizio sentimenti benevoli rendendo conto della relazione fra le persone e il proprio bene; e questo perché la sua concezione politica della persona include l'idea di una fondamentale socievolezza e concepisce i fini condivisi come parte degli obiettivi dei singoli», ponendo la compassione, che conduce a «valutare il bene degli altri come parte importante del proprio schema di obiettivi e di fini», come «predominante fra i sentimenti morali»²⁰.

Ora, è proprio questa dimensione etica appena dischiusa attraverso la critica del soggetto moderno a permettere di prendere sul serio quei caratteri della relazione intergenerazionale – diacronia, atopia, asimmetria – che erano risultati impensabili nella prospettiva contrattualistica e utilitaristica: «la situazione in cui si imbatte un soggetto genuinamente interpellato – scrive Menga – è, in altri termini, quella di

¹⁶ Ivi, p. 99.

¹⁷ Cfr. A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano 2013.

¹⁸ Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 100.

¹⁹ Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 104.

²⁰ Ivi, p. 107.

trovarsi immancabilmente investito da una richiesta che gli giunge da un tempo altro rispetto al suo presente (diacronia), da un luogo altro rispetto al suo luogo proprio (atopia) e da una sollecitazione inevitabile, antecedente a qualsivoglia possibilità di previsione, elusione o anche propiziazione (asimmetria)»²¹. Il futuro che ci interpella rappresenta la dimensione fondamentale verso la quale deve volgersi la nuova soggettività, capace di ascoltare la «domanda che proviene dall'avvenire»²². Non di un futuro “semplice” deve trattarsi, peraltro, bensì di un futuro *anteriore* – così lo chiama Waldenfels, richiamato consentaneamente da Menga – di un futuro cioè che non si costituisca a partire dal presente, come un suo mero prolungamento, bensì «come ciò che, essendoci già sopraggiunto dal futuro stesso in forma d'ingiunzione, ci ha anche già costretti a una risposta immediatamente responsabile verso di esso»²³. Un futuro, in altre parole, che non si aggiunge al presente, come un qualcosa che segua all'oggi, ma che si attua *insieme all'oggi e nell'oggi*: «un futuro *nel quale anticipiamo noi stessi*», secondo le parole di Waldenfels citate da Menga, e che «dipende dal fatto di prendere in considerazione gli appelli e le richieste delle generazioni e delle popolazioni future ancor prima che i loro rappresentanti siano in grado di farne valere i diritti e le istanze»²⁴. Una forma temporale “paradossale”, come la definisce Pomarici, «che si rivolge al futuro come se fosse già accaduto»²⁵.

3. ALTERITÀ, RESPONSABILITÀ, DOVERI

Le ultime affermazioni riportate sono estremamente significative e permettono di puntualizzare una questione che forse, per la sua ovvietà, si potrebbe anche omettere ma che invece ci serve per poter avanzare le poche considerazioni che seguiranno. E la questione è la seguente: qualunque cosa diciamo a proposito delle generazioni future siamo *noi* a dirla, e non la diciamo ad altri che a noi stessi, *qui, oggi*. Le diremo anche ad altri – alle generazioni successive alla nostra, ad esempio, che dovranno affrontare lo stesso problema – se, e nella misura in cui, l'avremo detto a noi nel nostro presente.

Si tratta di una ovvietà, me ne rendo ben conto, ma che non può restare implicita, nel momento in cui l'appello alla «responsabilità *per il futuro*»²⁶, che costituisce il nucleo della proposta teorica di Menga, non può che essere un appello rivolto a noi, con cui *noi* dobbiamo fare i conti, e al quale *noi* dobbiamo una risposta.

²¹ Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 100-101.

²² Ivi, p. 105.

²³ Ivi, p. 107.

²⁴ Sono parole di Waldenfels citate da Menga a p. 109.

²⁵ U. Pomarici, *Verso nuove forme dell'identità? Generazioni future e dignità umana*, in Ciaramelli-Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., p. 95.

²⁶ Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 117.

Qui cominciano, per me, le sollecitazioni maggiori che ricevo dal testo di Menga. Se dovessi sbrigarmela con una battuta che ha avuto anche troppa fortuna, direi con Bobbio che il problema dei diritti delle generazioni future non è quello di trovare loro un fondamento ma quello di garantirli, di renderli cioè in qualche modo effettivi²⁷. Una battuta che non faccio mia perché credo convintamente (e lo credeva in realtà anche Bobbio) che il discorso sui fondamenti faccia parte della lotta per i diritti, ma che mi serve esclusivamente per dire che, una volta accolta la proposta teorica di Menga e una volta che si sia acconsentito (e io vi acconsento pienamente e convintamente) al suo approccio etico ed antropologico, si apre tutta una serie di problemi, che sono precisamente i problemi con cui abbiamo a che fare se vogliamo prendere sul serio la proposta con cui si chiude il volume che stiamo discutendo. Problemi peraltro che non sono affatto assenti nelle pagine di Menga, ma che anzi vengono adombrati, se pure non sviluppati sistematicamente.

Dunque, cosa significa – cioè, quali conseguenze ha il fatto – che *noi siamo ciò che siamo* a partire dalla relazione con altri che ci interpellano dal futuro? Non può significare altro che questo: si tratta di una relazione che ci carica di *responsabilità* – come del resto avviene in ogni relazione, anche declinata ‘al presente’ – e che di conseguenza ci consegna dei *doveri* cui adempiere. Il nesso relazione-responsabilità-doveri è esattamente ciò che il ragionamento conclusivo di Menga ci mette davanti, ed è su questo che vorrei ora proporre qualche riflessione.

Nell'affrontare questo tema, Menga sembra seguire Zagrebelsky là dove il costituzionalista torinese, proprio nel negare la possibilità che si possa parlare di diritti delle generazioni future, sposta il discorso sui doveri delle generazioni presenti²⁸. Il ragionamento serve a Menga per avere ulteriore conferma del fatto che serve «un'interrogazione preliminare e radicale di carattere “essenzialmente morale” circa la giustificazione di obblighi intergenerazionali»²⁹. Si tratta tuttavia di un ragionamento che nasconde, se non qualche equivoco, quanto meno alcuni presupposti di carattere teorico che è preferibile portare alla luce e discutere nello specifico.

Innanzitutto, e preliminarmente, credo vada ricordata la strutturale relazione tra il diritto e il futuro: certo, il diritto vuole valere qui ed ora, ma si tratta di un “qui e ora” proiettato sempre in avanti, in un futuro prossimo che nel farsi continuamente presente rinnova se stesso aggiungendo al presente un qualcosa che gli sfugge sempre e gli sta dinanzi, come un'ombra che venga proiettata davanti (da una luce che sta costantemente dietro) e che siamo costretti a inseguire perennemente. Non c'è diritto

²⁷ Il riferimento è alla nota tesi sostenuta da Bobbio a conclusione di un suo celebre saggio del 1964, in base alle quale «il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico» (*Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. 16).

²⁸ Cfr. Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 32.

²⁹ Ivi, p. 33.

che non pretenda di proiettarsi nel futuro e anzi si potrebbe dire – lo ha sottolineato Fabio Ciaramelli – che è proprio il diritto a farsi carico di quella essenziale propensione al divenire che è tipica dei gruppi umani e nella quale «consiste la loro essenziale *relazione* all’alterità del futuro»³⁰. E se è vero che un ordinamento giuridico è sempre «un ordinamento di questa specifica comunità giuridica», cioè di una comunità giuridica del presente, è altrettanto vero che «quando il legislatore stabilisce determinate norme di comportamento, egli prende un provvedimento anticipato circa il futuro degli uomini che da quelle norme sono interessati. Egli *anticipa* un tratto di futuro»³¹. Ciò riguarda tutto il diritto, e a maggior ragione quelle norme costituzionali che si esprimono attraverso i principi e le norme programmatiche³².

Su questa ineliminabile, perché strutturale, *vocazione al futuro* tipica del diritto si dovrà certamente innestare un contenuto materiale delle norme diretto esplicitamente alla tutela delle generazioni future³³, il cui obiettivo non può non essere quello di tutelare i beni fondamentali da trasmettere alla posterità, in un contesto difficile (addirittura ostile) per ragioni sia economiche che antropologiche³⁴, e peraltro nella incertezza di cosa possa essere davvero importante per le generazioni future³⁵. Se lo si potrà fare dipenderà dunque da quanto verrà sentita questa urgenza (ne parlerò in conclusione di questo contributo): ma certo è che non si tratta di un tema estraneo al diritto, che ne richieda e ne implichi quindi un qualche ripensamento radicale, bensì di un tema che ha una connessione evidente e

³⁰ F. Ciaramelli, *Responsabilità per le generazioni future: la funzione del diritto*, in F. Ciaramelli – F. Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., p. 18.

³¹ G. Husserl, *Diritto e tempo*, a cura di R. Cristin, Giuffrè, Milano 1998, p. 4 e 21.

³² Cfr. A. D’Aloia, *Costituzione e protezione delle generazioni future*, in Ciaramelli-Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., p. 294.

³³ Nel contributo ricordato nella nota precedente, Antonio D’Aloia offre un quadro piuttosto ampio teso a dimostrare che nel costituzionalismo moderno e contemporaneo sono molte le norme e le istituzioni che hanno come scopo proprio la protezione delle generazioni future (in questa direzione, cfr. anche A. Pisanò, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 154 ss). Di parere diverso sembra essere Raffaele Bifulco, secondo il quale «l’osservazione del diritto positivo ci impedisce di affermare che esistono, ad oggi, veri e propri diritti delle generazioni future», e tuttavia «alla luce degli intervenuti mutamenti di natura tecnologica, bisogna prendere atto che la tradizionale funzione del diritto – permettere cioè che l’uomo conviva con l’altro uomo garantendo così, al contempo, la sopravvivenza individuale e la pacifica convivenza – deve arricchirsi della dimensione intertemporale e così svolgere questa funzione non più solo nei confronti delle generazioni presenti, bensì anche nei confronti di quelle di là da venire» (R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 27 e p. 61).

³⁴ Cfr. Ciaramelli, *Responsabilità per le generazioni future*, cit., p. 22.

³⁵ Ad esempio: «può esistere e avere senso per noi qualcosa come la dignità dell’umanità futura?» (U. Pomarici, *Verso nuove forme dell’identità? Generazioni future e dignità umana*, in Ciaramelli-Menga (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, cit., p. 92).

strutturale col diritto medesimo, cui dovrà essere richiesto “semplicemente” di farsi carico delle nuove esigenze³⁶.

Ma se di questo si tratta, non si potrà che passare dalla via dell’attribuzione di determinati doveri ai membri delle generazioni attuali e presenti, ai fini della preservazione di determinati beni e valori da consegnare alle generazioni che seguiranno.

4. DOVERI (E DIRITTI)

E qui entra in gioco la questione cruciale, quella che più di tutte conduce (o dovrebbe condurre) a ripensare le nostre convinzioni teorico-giuridiche. L’affermazione di Zagrebelsky, ripresa da Menga, in base alla quale occorre rilanciare il discorso sui doveri in quanto non sono pensabili diritti delle generazioni future, nasconde molti (e può essere causa di ulteriori) equivoci, di cui il primo è relativo a quella affermazione di Bobbio in base alla quale, se avesse avuto tempo e modo per farlo, egli avrebbe scritto un libro su “L’età dei doveri”, da affiancare a quello su *L’età dei diritti*³⁷. Quella che era poco più di una battuta, fatta nel contesto del dialogo con Maurizio Viroli sul repubblicanesimo, anziché essere indirizzata a contrapporre un’etica dei doveri a un’etica dei diritti, aveva proprio l’intento di sottolineare il nesso inscindibile tra i diritti e i doveri (e caso mai, come mi è capitato di notare in altre occasioni³⁸, aveva il difetto di intendere i doveri in maniera riduzionistica, riferendosi soprattutto ai doveri dello Stato nei confronti degli

³⁶ Anche questo punto è ben colto, a mio parere, da Ciaramelli, là dove scrive che «poiché la funzione del diritto (...) consiste nel dare persistenza alle possibilità di innovazione e cambiamento che costituiscono la nostra identità di esseri storici, rendendo con ciò possibile l’istituzione del futuro, spetta e compete allo stesso diritto, proprio nella sua funzione stabilizzatrice – finalizzata a garantire la persistenza delle norme, in cui sono culminate le conquiste storico-sociali, e delle istituzioni che le materializzano – farsi carico delle esigenze sociali, morali e culturali che pone la salvaguardia della permanenza umana nel futuro» (Ciaramelli, *Responsabilità per le generazioni future*, cit., p. 34).

³⁷ Cfr. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016, p. 89; Id., *Diritti per forza*, Einaudi, Torino 2017, p. 8, nel quale si parla addirittura di un presunto «voltafaccia di Bobbio». A Maurizio Viroli, il quale gli faceva notare che «se prendi sul serio i diritti, devi prendere sul serio i doveri», Bobbio rispondeva che «se [avesse avuto] ancora qualche anno di vita» avrebbe «tentato di scrivere *L’età dei doveri*», ricordando di aver scritto un commento alla proposta di Carta Unesco dei doveri e delle responsabilità degli Stati, nel quale aveva «sottolineato che non esistono diritti senza doveri corrispondenti. Quindi – continuava il filosofo torinese – se la Dichiarazione dei diritti dell’uomo non deve restare, come si è detto tante volte, un elenco di pii desideri, ci deve essere una corrispondente dichiarazione dei doveri e delle responsabilità di chi deve far valere questi diritti» (N. Bobbio - M. Viroli, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 40).

³⁸ Cfr. T. Greco, *Dai diritti al dovere: tra Mazzini e Calogero*, in *Repubblicanesimo, Democrazia, Socialismo delle libertà. “Incroci” per una rinnovata cultura politica*, a cura di Th. Casadei, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 137-150 (in part. p. 138).

individui e non richiamando invece i doveri orizzontali che legano gli individui tra di loro).

Ora, certamente è possibile fare un discorso sui doveri considerandoli in alternativa ai diritti e al discorso *mainstream* che ne ha fatto il luogo esclusivo della nostra dimensione etico-giuridica. Un discorso di questo tipo si colloca a mio parere principalmente sul piano antropologico, là dove è possibile evidenziare — con Giuseppe Mazzini — la portata associativa dei doveri, di contro alla portata individualistica, atomistica e inevitabilmente conflittualistica dei diritti³⁹. È il discorso che regge la nota tesi di Simone Weil sulla priorità dei doveri sui diritti⁴⁰, citata anch'essa da Menga, e che è possibile rintracciare alla base dell'ultimo lavoro di Zagrebelsky intitolato significativamente *Diritti per forza*⁴¹.

Il discorso cambia, però, quando si passi dal piano antropologico a quello giuridico. Qui la netta distinzione/contrapposizione tra diritti e doveri non può essere invocata genericamente, e — come è ormai uso fare in una teoria dei diritti talora ipertrofica e forse esageratamente portata a distinguere le varie posizioni —, occorre sempre procedere a distinzioni e stipulazioni al fine di precisare quale sia la loro relazione. Si può essere convinti ad esempio che non ci siano diritti senza doveri corrispondenti — un'affermazione che è al centro di ricorrenti ed intricate polemiche⁴², ma verso la quale convergono le tesi, pur diverse sotto molti profili, di autori come Hohfeld, Kelsen e Ferrajoli — e tuttavia ritenere accettabile un'affermazione, come quella di Zagrebelsky, secondo la quale «le generazioni successive non hanno diritti da vantare nei confronti di quelle precedenti, ma queste hanno dei doveri nei confronti di quelle»⁴³. Per la teoria della correlazione univoca, infatti, è vero che «laddove vi sia un diritto soggettivo non può non esservi un dovere correlato, ma non anche che ad ogni dovere corrisponde un diritto»⁴⁴.

³⁹ Ho impiegato questa chiave di lettura, e discusso la relativa letteratura, nel mio articolo *Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti*, in S. Mattarelli, *Il senso della repubblica. Doveri*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 15-30.

⁴⁰ Cfr. S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Librairie Gallimard, Paris 1949, tr. it. *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, a cura di F. Fortini, SE, Milano 1990. La tesi della Weil è richiamata da Menga sia in *Lo scandalo del futuro*, cit., p. 32, sia in *Cose dell'“altro mondo”*, cit., p. 49-50.

⁴¹ Cit.

⁴² Polemiche e diatribe teoriche di cui è possibile ricostruire la trama piuttosto fitta grazie ai seguenti lavori: B. Celano, *I diritti nello stato costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2013, in part. cap. I. (“I diritti nella giurisprudenza anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz”); L. Milazzo, *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*, Ets, Pisa 2012, cap. I (“Paradigmi interpretativi”); F. Poggi, *Concetti teorici fondamentali. Lezioni di teoria generale del diritto*, Ets, Pisa 2013, cap. I (“Diritti soggettivi”).

⁴³ G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 87. Le considerazioni di Zagrebelsky sono riprese, consentaneamente, da S. Ferlito, *Il volto beffardo del diritto. Ragione economica e giustizia*, Mimesis, Milano 2017, p. 54 s.

⁴⁴ Milazzo, *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*, cit., p. 16.

Ora, in generale, quando diciamo che in una determinata situazione non ci sono diritti per determinati soggetti è perché non siamo in grado di (o peggio, non vogliamo) individuare dei doveri da collocare in testa ad un qualche altro soggetto⁴⁵; ma se invece siamo addirittura in grado di affermare che ci sono doveri (ad esempio delle generazioni attuali), e magari siamo capaci anche di articolare e specificare quali siano questi doveri, può benissimo conseguire l'affermazione che esistono anche i diritti corrispondenti, purché si sia disposti a riformulare la propria idea dei diritti.

Le difficoltà a trarre una simile conclusione derivano infatti dalle condizioni ritenute di volta in volta necessarie affinché esistano diritti. Il capitolo del lavoro di Zagrebelsky intitolato emblematicamente “Diritti impotenti?”, rappresenta un’ottima sintesi, non solo della visione dell’Autore, ma anche di una certa visione corrente e diffusa sul tema dei diritti soggettivi. Due sono le condizioni, per Zagrebelsky, affinché si possa parlare di diritti in senso giuridico: «a) che vi siano individuabili e individuati “portatori” dell’interesse a far valere il diritto in questione; b) che vi sia un’istanza di natura giudiziaria, cioè vincolata all’applicazione del diritto, alla quale possa farsi ricorso e che questa istanza disponga degli strumenti necessari a eseguire coercitivamente le proprie decisioni»⁴⁶.

Ora, tutto ciò dimostra non solo quanto sia vero che «parlare di ‘diritti’ delle generazioni future dentro il modo tradizionale di concepire i diritti soggettivi [sia] effettivamente un azzardo»⁴⁷; ma anche quanto pesi sulle conclusioni pratiche che si vogliono raggiungere il paradigma teorico che, consapevolmente o meno, si assume come riferimento. Se si pongono certe condizioni per l’esistenza dei diritti è perché ci si mantiene ancorati a determinati postulati: nel caso in esame, ad esempio, da un lato, si presuppone la necessità di individuare in maniera concreta chi possa essere titolare dell’interesse che si vuole tutelare in maniera da attribuirgli un diritto attivo⁴⁸; dall’altro lato, si pone nella garanzia secondaria (giurisdizionale) l’unico

⁴⁵ Come giustamente nota Milazzo, riferendosi all’esempio del diritto dei bambini ad essere nutriti di cui parla N. MacCormick, «una volta che si sia proclamato il diritto, escludere l’esistenza normativa di un dovere morale ad esso correlato osservando che non è facile stabilire se faccia capo ai genitori, all’autorità locale, al governo centrale o alla chiesa, esime dallo sforzo di stabilirlo e dalla responsabilità che discenderebbe dalla conclusione plausibile che tale dovere grava solidalmente su tutti e su ciascuno» (*La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*, cit., p. 31).

⁴⁶ Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 90-91. Anche queste condizioni sono condivise da Ferlito, *Il volto beffardo del diritto*, cit., p. 64.

⁴⁷ D’Aloia, *Costituzione e protezione delle generazioni future*, cit., p. 318.

⁴⁸ Questo è anche il motivo che conduceva Hans Jonas ad escludere che si potesse far riferimento alla teoria della reciprocità tra diritti e doveri: poiché assumeva che i diritti dovessero coincidere con la pretesa, quello schema non poteva funzionare perché «pretese può avere soltanto ciò che avanza pretese – ciò che è», mentre «il non esistente non solleva nessuna pretesa e perciò non può neppure subire una violazione dei suoi diritti» (H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; tr. it. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 49).

elemento costitutivo del diritto stesso, dimenticando quindi il sistema degli obblighi che costituisce invece la garanzia primaria. Ma entrambi i postulati si possono criticare e rovesciare: si può sostenere, cioè, sulla base della teoria della correlatività, che attribuire doveri a qualcuno vuol dire anche riconoscere diritti a qualcun altro, anche a soggetti non ancora esistenti⁴⁹, prescindendo dunque da una qualche attività o azione che essi debbano svolgere per essere riconosciuti come titolari dei diritti medesimi; e si può sostenere altresì che la garanzia dei diritti non sta affatto *esclusivamente* nella possibilità di percorrere la via giurisdizionale, bensì *innanzitutto* nell'attribuzione di doveri a determinati soggetti, venendo la garanzia secondaria a supplire all'eventuale mancanza dell'adempimento primario⁵⁰. Se tutto ciò è sostenibile, allora non c'è alcuna illogicità nel sostenere che esistono diritti delle generazioni future, se e nella misura in cui siamo in grado di individuare doveri delle generazioni presenti che abbiano come scopo la tutela di beni fondamentali da cui dipenda la sopravvivenza dei nostri discendenti⁵¹.

In altre parole, invece di procedere partendo da una determinata (ma appunto *una*) definizione dei diritti (che faccia di volta in volta perno sulla *will theory*, o sulla *activ rights theory*, ad esempio) per concludere che non ci sono diritti delle generazioni future, e quindi ipotizzare l'esistenza in capo alle generazioni presenti di soli doveri *morali*, che portano le generazioni future «ad affidarsi, per la garanzia delle loro aspirazione, all'adesione spontanea di chi potrebbe violarle»⁵², si può capovolgere il percorso e muovere dai doveri *giuridici* delle generazioni presenti, che possono ben essere immaginati e resi efficaci mediante le norme dell'ordinamento. Che poi questo significhi che si possa parlare di diritti delle generazioni future dipende anche questa volta dalla definizione dei diritti che adottiamo e dalle

⁴⁹ Si può qui richiamare per criticare la tesi di Zagrebelsky un argomento che egli usa con l'intenzione di rafforzarla, là dove paragona la situazione delle generazioni future (senza diritti) a quella del nascituro (*Senza adulti*, cit., p. 87): davvero possiamo dire che ai doveri che la madre ha nei confronti del bambino che porta in grembo non corrispondano diritti di cui quel bambino (non ancora nato) è titolare? E se non possiamo dirlo per il bambino, possiamo ancora dirlo per le generazioni future? D'altra parte, come ricorda Attilio Pisanò, «il problema della soggettività delle generazioni future è uno *pseudoproblema*», dato che il diritto costituzionale e quello internazionale «già riconoscono una forma di soggettività alle generazioni future» (*Diritti deumanizzati*, cit., p. 165).

⁵⁰ Su questo punto, cfr. da ultimo G. Pino, *Il costituzionalismo dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 102-103.

⁵¹ Un ragionamento di questo tipo presuppone ovviamente quella che viene individuata come *interest theory*, là dove la *choice theory* renderebbe impossibile attribuire alcuna soggettività giuridica alle generazioni future. Cfr. Pisanò, *Diritti deumanizzati*, cit., p. 168.

⁵² Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 82.

strategie retoriche che vogliamo mettere in atto⁵³. Ma il risultato appare diverso, anzi opposto e decisamente più favorevole per la vita degli uomini futuri⁵⁴.

Se insisto su questo punto è perché sono convinto che la relazione tra diritti e doveri si ponga non soltanto sul piano delle garanzie verticali ma innanzi tutto su quello delle garanzie primarie ed orizzontali. Se si presuppone che i diritti consistano esclusivamente nella possibilità di attivare le garanzie giurisdizionali, e quindi si conclude nel nostro caso che non esistono diritti delle generazioni future, si rischia di concepire anche i doveri – considerati «non semplicemente in quanto riflessi, in quanto contropartite dei diritti, ma come posizioni giuridiche autonome che vivono di vita propria, senza presupporre l'esistenza (attuale) delle corrispondenti situazioni di vantaggio e dei relativi titolari»⁵⁵ – come qualcosa che ha anch'essa a che fare prima di tutto con la dimensione verticale del potere e delle coercizione, facendo perdere di vista il tema della relazione con coloro che dovranno beneficiare dell'adempimento di questi doveri. «Poiché le generazioni future non possono né esercitare, né rivendicare diritti, allora si impongano doveri (slegati da qualsiasi diritto) alle generazioni presenti»: questo discorso rischia di reiterare proprio quella visione negativa e autoritaria che tanto ha nociuto all'uso del linguaggio dei doveri. Occorre invece pensare ai nostri doveri attuali come un qualcosa che *dobbiamo ad altri*, e ai quali dobbiamo adempiere dunque, non solo perché ce li impone il nostro ordinamento politico-giuridico attuale, ma perché c'è una relazione che ci obbliga e che nasce dall'appello che ci viene dal futuro. Questo peraltro mi sembra conseguire dalle conclusioni del libro di Menga.

Non può costituire un ostacolo il fatto che i membri delle generazioni future non siano presenti: allo stesso modo in cui è concepibile che si tutelino i diritti di un soggetto assente o non ancora nato⁵⁶, anche i diritti dei futuri membri dell'umanità possono essere fatti valere «ora attraverso persone o istituzioni che li rappresentino *hic et nunc*»⁵⁷. E l'obiezione secondo cui «costoro solo apparentemente agirebbero in nome altrui, poiché questo “altro” non esiste: agirebbero in nome e per conto proprio, per far valere una propria visione del mondo, sia pure ispirata da qualche

⁵³ Credo si possa concordare perciò con l'affermazione di Bifulco, secondo cui «diversi sono i possibili modi di traduzione normativa degli interessi delle generazioni future in situazioni giuridiche soggettive» (*Diritto e generazioni future*, cit., p. 79).

⁵⁴ Infatti, «stabilire i diritti di una persona significa stabilire *la loro rilevanza morale* nella determinazione di ciò che moralmente si deve fare in una qualsiasi situazione reale» (così T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1983; tr. it. *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990, p. 369).

⁵⁵ Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 87. Ancora più nettamente, Ferlito, nell'ambito di una considerazione teorico-generale relativa alla distinzione tra 'obbligo' e 'dovere': «Il dovere costituisce una figura deontica autonoma, dotata di validità giuridica propria e autosufficiente, estranea alla relazione diritto/obbligo; è una figura autonoma perché, contrariamente all'obbligo, al dovere non corrisponde alcun diritto» (*Il volto beffardo del diritto*, cit., p. 58).

⁵⁶ Cfr. Bifulco, *Diritto e generazioni future*, cit., p. 78.

⁵⁷ Così G. Pontara, *Etica e generazioni future*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 96.

intuizione di quello che potrebbe essere l'interesse di chi ancora non c'è e potrebbe esserci un giorno»⁵⁸, è una obiezione che non toglie (e nemmeno aggiunge) nulla all'unica strada che gli uomini – nella loro conformazione attuale, che li lega esclusivamente al proprio tempo presente – possono (e devono, sulla base del *principio responsabilità*⁵⁹) percorrere.

5. IL DOVERE DI EDUCARE

La conclusione del libro di Menga, nonché le considerazioni che a partire da esso ho cercato di sviluppare, rendono abbastanza chiaro quale sia il problema che *noi, oggi*, dobbiamo (e anche possiamo) affrontare. Si tratta di fare in modo che il tema di cui qui si discute entri a far parte dell'agenda educativa e politica. Se è vero che *ex fabula ius oritur*, come ha ricordato Pomarici seguendo François Ost⁶⁰, allora occorre iniziare a costruire un sistema di 'narrazioni' che possa essere fonte del riconoscimento, dell'assunzione e dell'attribuzione di doveri, nonché garanzia primaria della loro efficacia. Dobbiamo cominciare ad essere uomini del futuro, e non solo più del presente o del passato. Il che non significa soltanto avere uno sguardo più ampio: l'uomo del futuro, infatti, come scrive Gerhart Husserl, «non vede soltanto *più in là*; egli vede le cose anche *diversamente*, poiché il suo sguardo riesce ad abbracciare un'altra dimensione temporale, quella del futuro. Questa visione del tempo è un fattore determinante in rapporto al suo pensare e al suo fare»⁶¹.

Una simile impresa è possibile a patto che si superi innanzi tutto l'ideologia dell'individuo irrelato e sovrano⁶², e si prenda finalmente sul serio la tesi dell'"animale sociale" rilanciata da studiosi autorevoli come Martha Nussbaum. Un animale sociale che è collocato tocquevillianamente dentro una «catena delle generazioni», e che sa che «come esseri umani, per quanto frammentati e disseminati, non siamo funghi, né siamo in grado di autoprodurci»⁶³. Ebbene, di questa trama di relazioni che ci costituisce fanno parte anche i nostri discendenti e i membri futuri dell'umanità: e dunque il principio fraterno (con la benevolenza e la fiducia che esso si porta dietro), opportunamente riscoperto come elemento

⁵⁸ Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 91.

⁵⁹ «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» (Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16).

⁶⁰ Pomarici, *Verso nuove forme dell'identità?*, cit., p. 93.

⁶¹ Husserl, *Diritto e tempo*, cit., p. 41.

⁶² Come per certi versi sta facendo anche una certa letteratura *liberal*, che sta recuperando il tema della solidarietà: cfr. ad es. S. Rodotà, *Solidarietà. Una utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014; N. Urbinati, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁶³ Ciaramelli, *Responsabilità per le generazioni future*, cit., p. 21.

fondamentale della nostra cultura giuridica⁶⁴, non può non rivolgersi anche ai membri futuri dell'umanità⁶⁵. L'altro tabù da superare è quello che ha relegato i doveri nel terreno angusto del discorso moralistico, retorico, o peggio ancora autoritario. Se, come ci ha insegnato una gloriosa tradizione che ha Simone Weil tra i rappresentanti più illustri, i doveri hanno a che fare innanzi tutto con le relazioni 'orizzontali' tra gli uomini⁶⁶, allora essi devono diventare un elemento cruciale della nostra formazione civica, del nostro agire, del nostro modo di stare nel mondo e in relazione con gli altri. Il "diritto di avere diritti" dovrà essere accompagnato dal "dovere di avere doveri"⁶⁷.

Poiché non arriverà alcun James Cole⁶⁸ dal remoto futuro a cercare di sistemare le cose nel presente onde evitare conseguenze disastrose per l'umanità a venire, non c'è dunque altra strada che questa: assumerci noi le nostre responsabilità, facendoci carico di ciò che questa comporta. Non si può non concordare con Zagrebelsky quando afferma che se il costituzionalismo non ha avuto ancora modo (o necessità) di occuparsi delle «prevaricazioni intergenerazionali», esso oggi ha molte ragioni per farlo, «e drammatiche»⁶⁹.

Il fatto che il maggior produttore di miti contemporanei, vale a dire l'industria cinematografica, recentemente collochi sempre più spesso i suoi miti nel futuro più che nel passato, può forse essere considerato come una spia (luminosa e densa di

⁶⁴ Cfr. ad es. F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012.

⁶⁵ Cfr. A. Spadaro, *L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione*, in R. Bifulco-A. D'Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli 2008, pp. 71-112; Pisanò, *Diritti deumanizzati*, cit., p. 168 ss.

⁶⁶ Anche su questo punto, onde evitare di dilungarmi in questa sede, mi permetto di rinviare ad alcuni miei scritti precedenti: *Il ritorno dei doveri*, in «Cultura e diritti. Per una formazione giuridica» - Rivista della Scuola Superiore dell'Avvocatura, Pisa University Press, gen-mar 2012, pp. 91-98; *Relazioni giuridiche. Una difesa dell'orizzontalità nel diritto*, «TCRS - Teoria e critica della regolazione sociale», Mimesis, Milano, 2014, pp. 9-26.

⁶⁷ Sono qui richiamati i titoli dei lavori di S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013, e di L. Violante, *Il dovere di avere doveri*, Einaudi, Torino 2014. Il discorso sui doveri sta ricevendo in effetti una nuova attenzione – mi riferisco al panorama italiano, ma analoghi riferimenti si potrebbero fare per altri paesi –, soprattutto grazie ai lavori di M. Viroli, di cui si veda almeno *L'Italia dei doveri*, Rizzoli, Milano 2008, e di cui è autorevole esempio il lavoro già richiamato di G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*. Una testimonianza politica di rilievo è quella di E. Bonino, *I doveri e la libertà*, intervista a cura di G. Casadio, Laterza, Roma-Bari 2011. Una ricostruzione recente del dibattito teorico in ambito filosofico-giuridico è offerta da P. Helzel, *Per una teoria generale del dovere*, Cedam, Padova 2017.

⁶⁸ Si tratta del protagonista del film *L'esercito delle 12 scimmie*, diretto da Terry Gilliam nel 1995, nel quale un ergastolano (James Cole, appunto, interpretato da Bruce Willis), viene inviato dal 2035 nel passato per capire (e cercare di fermare) le cause di un'epidemia che ha distrutto quasi interamente l'umanità e ridotto i pochi superstiti a vivere nel sottosuolo.

⁶⁹ Zagrebelsky, *Senza adulti*, cit., p. 84.

speranze) di un mondo che comincia a cogliere questa urgente necessità del nostro tempo.