

## «Anche nell'interesse delle future generazioni». La promessa e il compito della recente riforma della Costituzione italiana<sup>1</sup>

Alberto Pirni\*

### Abstract

Il saggio si concentra sul commento al testo dell'art. 9 della Costituzione della Repubblica Italiana, nella sua forma integrata a seguito della recente legge di riforma costituzionale (2022). Dopo aver delineato alcuni degli ostacoli di profilo giuridico, politico ed etico, il testo si concentra su quest'ultimo ambito. È così proposta un'ampia analisi di quello che si ritiene il principale ostacolo etico, inquadrabile come *individual short-termism*, elaborato qui nella variante dell'*indifferenza intergenerazionale*. A contrasto di tale ostacolo è prospettata una proposta di risemantizzazione etico-giuridica del concetto di solidarietà, con particolare riferimento all'istituto del *solidarius*, interpretato in chiave diacronica ed intergenerazionale. Questo intero ambito teorico viene infine nuovamente ricondotto al testo della Costituzione, rinvenendo in esso la stessa esigenza che ha guidato la sfida normativa e motivazionale prospettata dall'art. 9.

*Parole chiave: riforma costituzionale italiana, generazioni future, indifferenza intergenerazionale, solidarietà intergenerazionale.*

The essay focuses on the commentary on the text of the art. 9 of the Constitution of the Italian Republic, in its integrated form following the recent constitutional reform law (2022). After outlining some of the legal, political, and ethical obstacles, the text focuses on the latter domain. A broad analysis of what is believed to be the main ethical obstacle is thus proposed, which can be framed as an *individual short-termism*,

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 20/12/2022 e pubblicato in data 14/08/2023.

\* Professore Associato di Filosofia Morale nella Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento Sant'Anna di Pisa, e-mail: [alberto.pirni@santannapisa.it](mailto:alberto.pirni@santannapisa.it).

elaborated here in the variant of *intergenerational indifference*. In contrast to this obstacle, a proposal for an ethical-juridical re-semanticization of the concept of solidarity is envisaged, with reference to the institution of *solidarius*, interpreted in a diachronic and intergenerational key. Finally, this entire theoretical sphere is once again traced back to the text of the Constitution, finding in it the same need that guided the normative and motivational challenge proposed by art. 9.

*Keywords: Italian constitutional reform, future generations, intergenerational indifference, intergenerational solidarity.*

### 1. Premessa

L'arco tematico evocato dal titolo del presente lavoro potrebbe sortire il non voluto effetto di ingannare il lettore, ovvero, più semplicemente, di promettere – senza aver la possibilità di mantenere. Per questo motivo, appare fin da subito necessario circoscrivere il campo e l'oggetto d'indagine. Tale restringimento e precisazione del focus si rendono opportune in ragione dell'importante promessa di novità e sfida di elaborazione normativa che la recente riforma della Costituzione Italiana ha prospettato e per provare a prenderne sul serio alcune delle possibili implicazioni e prospettive. Si intende operare in questo senso, nelle righe che seguono, procedendo per ideali cerchi concentrici.

Come detto, il *primo* e più largo cerchio e riferimento tematico è rappresentato dalla recente riforma della Costituzione della Repubblica Italiana, approvata con la legge costituzionale 11 febbraio 2022, n. 1<sup>2</sup>. Com'è noto, ma giova ribadire per il proseguimento della nostra analisi, quale *secondo* cerchio concentrico, tale legge ha prospettato la modifica in senso integrativo di due soli articoli della nostra Costituzione, segnatamente l'art. 9 e l'art. 41. È opportuno, per maggiore chiarezza dei riferimenti testuali, riportare per esteso i due articoli, nella nuova formulazione approvata.

Art. 9.

La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica.

Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione.

*Tutela l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni. La legge dello Stato disciplina i modi e le forme di tutela degli animali.*

---

<sup>2</sup> «Modifiche agli articoli 9 e 41 della Costituzione in materia di tutela dell'ambiente», in *Gazzetta Ufficiale*, n. 44 del 22 febbraio 2022. SITO WEB: <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2022/02/22/22G00019/sg> (consultato da ultimo il 16.12.2022).

Art. 41

L'iniziativa economica privata è libera.

Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno *alla salute, all'ambiente, alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana.*

La legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali *e ambientali*<sup>3</sup>.

Non è naturalmente qui possibile dare conto in forma analitica dell'importante dibattito che tale riforma ha generato e che anche questo contesto di discussione si incarica di proseguire<sup>4</sup>. In questa sede, quale *terzo* cerchio concentrico, le considerazioni che saranno proposte, pur tenendo presente la prospettiva normativa complessivamente rappresentata dalla nuova veste dell'art. 41, avranno come diretto referente la nuova formulazione dell'articolo 9.

Infine, limitando ulteriormente l'ambito di discussione e quale *quarto* cerchio concentrico, la serie di considerazioni qui proposte avranno per più specifico *focus* solo la parte finale della prima frase del neo-introdotta terzo comma dell'art. 9, come riportato nel titolo: *anche nell'interesse delle future generazioni.*

Tale apparentemente molto ristretta focalizzazione persegue due obiettivi differenti, ma si crede, al fondo non divergenti: da un lato, intende complessivamente offrire ragioni di apprezzamento per l'introduzione di quest'ultimo esplicito riferimento all'interno del testo costituzionale, considerandone le implicazioni etico-normative che ne stanno alla base. Dall'altro, si propone di offrire all'attenzione del dibattito una prospettiva più ampia, un possibile sfondo etico-pubblico a partire dal quale elaborare le realizzazioni normative di quella potente e complessiva promessa di tutela che la riforma della Costituzione ha inteso evocare in forma evidente<sup>5</sup>.

Il profilo metodologico con il quale tale oggetto sarà affrontato è quello tipico dell'argomentazione filosofica di stampo etico-normativo. Tale profilo elabora il proprio tracciato argomentativo avendo presente il – ma al fondo non volendo

---

<sup>3</sup> In italico le modifiche introdotte dalla legge citata. La ricostruzione complessiva dei lavori parlamentari e dei materiali correlati a tali modifiche sono reperibili sul sito del Ministero per le riforme costituzionali e la semplificazione normativa: <https://www.riformeistituzionali.gov.it/it/la-legge-costituzionale-in-materia-di-tutela-dell-ambiente/> (consultato da ultimo il 16.12.2022).

<sup>4</sup> Il numero di *Lessico di Etica pubblica* al quale anche il presente saggio appartiene si concentra su un'ampia analisi e valutazione dei contenuti e implicazioni della riforma intercorsa ("La riforma costituzionale italiana sulla protezione dell'ambiente e l'impatto su migrazione e asilo: prospettive giuridiche ed etiche", a cura di F. Biondi Dal Monte ed E. Rossi, XIII, n. 2, 2022; [www.eticapubblica.it](http://www.eticapubblica.it)).

<sup>5</sup> Per altro, tale riforma pone la nostra in linea con numerose altre costituzioni, non solo di Stati europei. Per una più analitica ricerca in merito, può esser utile consultare il portale *Constitute Project*: <https://constituteproject.org/>. Tra i contributi più recenti sul tema, rinvio qui allo studio di R. Araújo, L. Koessler, *The Rise of the Constitutional Protection of Future Generations*, Legal Priorities Project Working Paper Series, 2021, n. 7, pp. 1-45.

addentrarsi all'interno del – dibattito più specificamente giuridico sul tema<sup>6</sup>. Il giurista che volesse addentrarsi in queste pagine potrebbe *prima facie* indulgere all'impressione che si “parli d'altro”. Tale impressione sarebbe tuttavia divergente dall'intenzione del loro autore, che è invece animato dal convincimento che si stia “parlando del medesimo” oggetto di uno dei più rilevanti dibattiti costituzionalistici italiani di recente avviati – solo affrontandolo da altro punto di vista.

Per altro verso, il filosofo che del pari volesse soffermarsi sui nodi argomentativi qui proposti, potrebbe farlo con l'impressione che la riforma costituzionale non tocchi la validità – o la critica – che merita di essere riconosciuta alla scansione argomentativa proposta. Anche qui, al contrario, ci si chiede se non possa invece farlo accompagnato dalla stessa preoccupazione dell'autore di queste pagine: l'attenzione e l'orientamento in vista della possibile attuazione regolativa, ovvero per la norma giuridica che meglio potrà rispettare l'intento di fondo di quell'integrazione del testo costituzionale – e della prospettiva entro la quale si intende qui considerarlo.

## 2. La rinnovata formulazione dell'articolo 9 della Costituzione italiana: inquadramento preliminare

L'articolo 9 della Costituzione, nella sua formulazione rinnovata, offre numerosi spunti di interesse e certo una complessità non del tutto evidente, ad una prima lettura. Limitandoci in questa sede al terzo comma (ovvero il primo introdotto dalla legge di riforma), potremmo distinguere nel suo dettato una duplice intenzione del legislatore. Riportiamo nuovamente il testo: “[La Repubblica] *Tutela l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni*”.

Sono qui a mio avviso evidenti due profili specifici di tutela che la Repubblica si incarica di rispettare e porre in atto. Da un lato, si distingue esplicitamente quello che si potrebbe chiamare un *profilo oggettivo diretto*: si tratta del più diretto e sintatticamente esplicito oggetto e destinatario di quell'azione di tutela, appunto

---

<sup>6</sup> Per un'analisi delle implicazioni più direttamente giuridiche di tale formulazione rimando a L. Bartolucci, *Il più recente cammino delle generazioni future nel diritto costituzionale*, in «Osservatorio costituzionale», n. 4, 2021, pp. 212-230 (che ha elaborato le sue riflessioni a valle della prima deliberazione del disegno di legge costituzionale da parte del Senato, avvenuta il 9 giugno 2021); C. D'Orazi, *Le generazioni future e il loro interesse: oggetti sconosciuti di rilievo costituzionale. Osservazioni a prima lettura della l. cost. n. 1/2022*, in «BioLaw Journal», n. 2, 2022, pp. 93-114; F. Biondi Dal Monte, *Ambiente e solidarietà intergenerazionale. Chi sono le future generazioni?*, in «Lessico di etica pubblica», XIII, n. 2, 2022, pp. 99-112. Per un inquadramento teorico-giuridico più complessivo, anche se non riferito alla recente riforma costituzionale, si vedano, innanzitutto: R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli, Milano 2008; A. D'Aloia, *Generazioni future (diritto costituzionale)*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali IX, Giuffrè, Milano 2016, pp. 311-390; F. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

“l’ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi”. Tale oggetto, invero, si presenta a sua volta tripartito, prospettando una scansione concettuale non priva di difficoltà ermeneutiche, come da più parti è stato notato<sup>7</sup>. Come anticipato, non ci si intratterrà in questa sede su tale profilo.

Dall’altro lato, si individua quello che potremmo indicare come un *profilo oggettivo indiretto*, relativo ad un ulteriore destinatario della tutela da parte dello Stato: le future generazioni e il loro specifico interesse. La presenza di tale ulteriore tutela appare indirettamente confermata dall’uso linguistico di quella particella linguistica: *anche*, che, in forma di congiunzione, aggiunge al primo destinatario di tutela un ulteriore destinatario. Con l’espressione *oggettivo indiretto* si intende qui alludere al fatto che gli ultimi interessi di cui si parla sono gli interessi di altri e ulteriori destinatari, in questo caso, esseri umani, tradizionalmente distinti dal punto di vista giuridico, ma qui per la prima volta affiancati a organismi o (insiemi di) esseri non umani. È come se la tutela di questi ultimi non potesse pensarsi in autonomia dalla tutela dei primi. Ciò idealmente integra la comprensione del destinatario della tutela, aggiungendo al destinatario primo esplicitamente menzionato, un ulteriore destinatario, indirettamente aggiunto attraverso quella prospettiva di prolungata elencazione (“anche”, nella nostra lingua, è al fondo un sinonimo di “e”)<sup>8</sup>.

Tale formulazione, se per un verso si propone di essere altamente evocativa – indicando un impegno costituzionale del tutto innovativo per la nostra Carta e

---

<sup>7</sup> La relazione e i correlati riferimenti normativi che riguardano i concetti di ambiente, biodiversità ed ecosistema non paiono del tutto aporofematici, come rileva E. Rossi, *L’ambiente (e il resto) in Costituzione: fu vera gloria?*, in «Lessico di etica pubblica», XIII, n. 2, 2022, pp. 1-15. Sul tema si vedano anche F. Rescigno, *Quale riforma per l’articolo 9*, in «Federalismi.it», 23 giugno 2021, pp. 2-5; M. Cecchetti, *La revisione degli articoli 9 e 41 della Costituzione e il valore costituzionale dell’ambiente: tra rischi scongiurati, qualche virtù (anche) innovativa e molte lacune*, in «Forum di Quaderni Costituzionali», n. 3, 2021, pp. 285-314; I.A. Nicotra, *L’ingresso dell’ambiente in Costituzione, un segnale importante dopo il Covid*, in «Federalismi.it», 30 giugno 2021, pp. 2-5; R. Bifulco, *Primissime riflessioni intorno alla l. cost. 1/2022 in materia di tutela dell’ambiente*, in «Federalismi.it», 6 aprile 2022, pp. 2-8.

<sup>8</sup> In questo modo, la prospettiva sintattica proposta dal legislatore ha inteso – ritengo, consapevolmente – porsi in linea con alcuni dei più recenti sviluppi dell’attuale dibattito, volti ad abilitare una rinnovata comprensione della natura nel suo insieme. Quest’ultima, seguendo una qualificazione che affonda le proprie radici nella più piena modernità occidentale, a partire da Cartesio, Bacone e Hobbes, è usualmente qualificata come “oggetto”, rispetto al “soggetto” umano, unico essere capace di ragione e “creatura” voluta da Dio per dominare il “creato”. L’oggetto “natura”, in tale prospettiva, non poteva che essere consegnato ad un ruolo passivo, di destinatario dell’azione dell’uomo e da esso dominato. Il dibattito più recente ha invece inteso prospettare un rinnovato ruolo per la natura, immaginandola come soggetto co-agente del e sul pianeta e, in quanto tale, destinatario di consolidate forme di rispetto, che si tramutano in doveri e diritti specifici. Tra i contributi maggiormente rilevanti, da questo punto di vista, rinvio a: H. Rolston III, *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia 1989; E. Kantz, *Nature as Subject. Human Obligation and Natural Community*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1996; T. Svoboda, *Duties regarding Natur. A Kantian Environmental Ethic*, Routledge, London 2015.

idealmente orientante ed intenzionante un impegno politico di pari livello – dall’altro rischia di essere decisamente elusiva.

Si intende, in questa sede, proporre innanzitutto alcune considerazioni a sostegno di quest’ultima qualificazione. Al tempo stesso, ci si proporrà di tratteggiare anche le linee di una valutazione “in positivo” di quell’affermazione, proponendo un percorso integrativo a quello prospettato in avvio, nella forma di ideale sfondo etico-pubblico nel quale collocare un’auspicata linea interpretativa di quella promessa di tutela.

Da questo punto di vista, l’elusività di quella qualificazione può risultare innanzitutto prospettando una più diretta analisi del costrutto linguistico utilizzato dal legislatore. Tale analisi riguarderà i due principali concetti espressi: quello di *interesse* e quello di *generazione futura*.

### 3. Intorno al concetto di interesse

Se ci si volesse addentrare minimamente all’interno della storia etimologica della parola, si potrebbe incontrare l’emersione di una contraddizione intrinseca e caratterizzante il concetto stesso. In prima approssimazione, la percezione più consolidata del lemma indica un significato evidente: *interesse* significa “importare”, se compreso in forma verbale e “ciò che è utile”, in forma sostantivata. Tuttavia, tornando all’etimo, prima di concentrarsi esclusivamente sulla forma infinitiva *interesse*, si dovrebbe tornare al verbo latino in forma indicativa *intersum* (ricordando che il sostantivo non è presente nella lingua latina dell’età classica). Se così si facesse, risulterebbe evidente che il significato più comune del termine raccoglie in realtà solo uno tra gli ambiti semantici del verbo, che per altro si trova esclusivamente nella sua forma impersonale (ad esempio, variamente in Cicerone: «*interest omnium recte facere* [l’agire correttamente è di vantaggio per tutti]»). Accanto a tale significato, ve ne sono ben altri tre, certo di ricorrenza meno frequente, degni di considerazione specifica.

*Intersum* può innanzitutto assumere un significato di verbo di luogo (essere o stare in mezzo) o di tempo (trascorrere). In secondo luogo – secondo un’accezione invero molto peculiare – *intersum* può significare differire, ovvero *esserci una differenza*. In terzo luogo, lo stesso verbo può significare essere presente, ovvero prender parte, intervenire, partecipare<sup>9</sup>. Nella lingua latina classica sono dunque attestati tre significati in forma declinata e uno in forma impersonale – per altro, curiosamente, è

---

<sup>9</sup> Cfr. L. Castiglioni, S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Zanichelli, Bologna 2010<sup>4</sup>, ad *Vocem*.

quest'ultimo ad essere divenuto l'unico noto o comunque il dominante nell'uso più quotidiano del termine.

Da questa rapida disamina si evidenzia la contraddizione, diremmo, la peculiarità di fondo sopra annunciata, che risulta primariamente definitoria del termine *interesse*: nella massima parte della sua ricorrenza in forma sostantivata, *interesse* sottintende una molteplicità e pluralità: nei suoi significati di «stare in mezzo», «trascorrere», «differire» o «partecipare», interesse sempre allude e costitutivamente implica una pluralità di soggetti e oggetti direttamente coinvolti nel suo ambito semantico di riferimento e non avrebbe senso compiuto senza tale allusione e implicazione. Ogni volta che si afferma «interessò», si sancisce la compresenza di «interessò», che insistono e sono operanti nello stesso tempo e nello stesso spazio in cui si realizza quella prima predicazione.

Tale qualificazione, rivolgendosi rapidamente alla pregnanza semantica del termine, ci consegna dunque un concetto che, curiosamente, *al singolare implica il plurale*, ovvero un termine che, fin dal suo etimo, già allude e indirizza la strada della gestione, composizione, confronto e conflitto delle sue manifestazioni al plurale<sup>10</sup>.

Riportando questa consapevolezza al testo dell'art. 9 della Costituzione nella sua forma integrata, comprendiamo che tale riferimento rischia di essere, fin dal suo porsi, potenzialmente elusivo, financo ambiguo. Nel suo impiego terminologico al singolare, il legislatore sembra supporre infatti che vi sia un unico e consolidato interesse, ovvero vantaggio, da tutelare per tutte le generazioni che giungeranno sul territorio dello Stato in tempi futuri. Ciò, innanzitutto, senza distinguere ciò che è invece del tutto costitutivo dello stesso etimo: dobbiamo considerare la coesistenza e, potenzialmente, la possibile conflittualità tra interessi delle generazioni future e forse solo paternalisticamente potremmo pensare che l'interesse delle medesime possa inquadarsi in un tessuto unico o univoco<sup>11</sup>.

Tale difficoltà è per altro confermata anche dal riferimento all'etimo latino: *inter-esse* allude a qualcosa che è *tra*, ovvero che indica la soddisfazione attesa tra persone (o gruppi di persone) che sono in grado di scambiare qualcosa tra di loro. Un ulteriore profilo di elusività di quell'espressione appare così con evidenza: com'è possibile scambiare qualcosa tra chi è qui (la e le generazioni presenti) e *chi non è*

<sup>10</sup> Per una più ampia disamina del concetto di *interesse* e del costitutivo conflitto che genera la sua elaborazione necessariamente plurale mi sia consentito il rinvio a F. Merloni, A. Pirni, *Etica per le istituzioni. Un lessico*, Pref. di R. Cantone, Donzelli, Roma 2021, spec. Cap. VI, «Conflitto di interessi», pp. 107-133.

<sup>11</sup> Ho inteso proporre una più articolata disamina del rischio di paternalismo implicito in ogni considerazione di profilo intergenerazionale in A. Pirni, *Diritti infiniti e doveri limitati? Per una fondazione del dovere di giustizia tra le generazioni*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXIII, n. 2, 2021, pp. 703-718.

*ancora qui* (le generazioni future) e che, quando sarà qui, non avrà la possibilità di incontrare e restituire a chi è stato e, appunto, *non sarà più qui?* Si tratta, in altre parole, di un interesse di fatto inesigibile, in quanto non confrontabile, contemplabile e “scambiabile” con alcuno degli interessi dei passati cittadini e delle generazioni alle quali essi appartenevano.

#### 4. *Intorno al concetto di generazione futura*

L'ultima considerazione proposta consente di spostare la nostra attenzione sul secondo elemento linguistico da analizzare sopra richiamato, ovvero il concetto di *generazione futura*. Da questo punto di vista, troppo esteso è il dibattito su future generazioni in etica contemporanea e, più specificamente, nel dibattito dedicato alle teorie della giustizia intergenerazionale, da poter esser qui considerato analiticamente<sup>12</sup>.

Si cercherà, in ciò che segue, di richiamarne solo alcuni più sintetici profili. In primo luogo, appare non del tutto chiaro il confine definitorio, dal punto di vista demografico e temporale, della stessa idea di generazione. Per un verso, siamo infatti inclini a pensare che una generazione costituisca un'entità futura, non ancora presente e rientrante, per chi vive qui ed ora, nell'orizzonte della condivisione possibile. Per altro verso, e secondo il senso più comune, potremmo estensivamente identificare il sorgere di una nuova generazione in presenza della nascita di un essere umano. In entrambi i casi, il concetto sfugge ad una sua “prensione” normativa: dobbiamo immaginare un mondo costituito da tante generazioni quanti sono gli individui nati? O raggrupparli per anno di nascita? O, ancora, raggrupparli in base ad un gruppo determinato anni di nascita immediatamente concomitanti e susseguentesi? In ultimo, ma certo non da ultimo, quale sarebbe il criterio che raggiunge una tale chiarezza e unanimità di condivisione da essere utilizzato per la determinazione normativa, ovvero: quale sarebbe il criterio in base al quale

---

<sup>12</sup> All'interno di una bibliografia davvero rilevante, rinvio qui innanzitutto a B. Barry, *Justice between generations*, in P.M.S. Hacker, J. Raz (eds.), *Law, morality, and society*, Clarendon Press, Oxford 1977, pp. 268-284; A. Gosseries, L.H. Meyer (eds.), *Intergenerational justice*, Oxford University Press, Oxford 2009; S. Gardiner, *A perfect moral storm: The ethical tragedy of climate change*, Oxford University Press, Oxford 2011; A. Gosseries, *What is intergenerational justice?*, Polity Press, New York 2023. Rispetto al dibattito specificamente italiano in merito, mi permetto di rinviare a F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro*, cit.; Id., *Etica intergenerazionale*, Morcelliana, Brescia 2021; A. Pirni, F. Corvino (a cura di), *La giustizia intergenerazionale in un'epoca di crescenti disuguaglianze*, in «Lessico di etica pubblica», X, n. 2, 2019; T. Andina, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Carocci, Roma 2020 (trad. ingl.: *A philosophy for future generations. The structure and dynamic of transgenerationality*, Bloomsbury, London 2022).



possiamo distinguere una generazione da un'altra, in modo da esser certi di operare "anche nell'interesse" di quest'ultima?

Si tratta, naturalmente, di domande che il legislatore costituzionale non poteva porsi e, soprattutto, direttamente risolvere nella sintesi che è richiesta ad un articolo di Costituzione. Si tratta però di domande che tuttavia restano del tutto aperte, nel momento in cui si intenda prendere sul serio quell'indicazione e promessa di duplice tutela alla quale l'articolo 9 intende alludere.

Pare opportuno evocare, senza qui poter sviluppare analiticamente, almeno una seconda considerazione, relativa al concetto di generazione *future*, molto comune ed ampiamente dibattuta in ambito etico. Si tratta del famoso argomento di David Parfit, noto come il *non-identity problem*. Da un lato, le future generazioni potrebbero giustamente lamentare uno scarso rispetto ricevuto da quelle precedenti. Dall'altro, esse non sono in grado di dire come sarebbero potute essere e neppure se sarebbero potute esistere, se non grazie all'agire (certo compresi gli errori) di quelle precedenti. Esse, insomma, potrebbero avere ragioni ottime ragioni per lamentarsi, ma non saprebbero come avrebbero potuto essere diversamente, non possiedono una seconda identità da poter confrontare con quella effettivamente da esse vissuta, potendo esistere solo grazie a quanto è stato compiuto da chi li ha precedute<sup>13</sup>.

Questo argomento incuba una possibile conseguenza inquietante; innanzitutto, sembra giustificare la plausibilità di qualsiasi possibile narrativa ed elaborazione di interessi relativi alle generazioni future (se i soggetti futuri saranno solo grazie a quanto compiono i soggetti presenti, i primi non avrebbero potuto essere differenti da quanto effettivamente saranno, per cui i loro interessi, a partire dal primo e più fondamentale, quello all'esistenza, sono già sempre stati fondamentalmente tutelati). Secondariamente, l'argomento della non-identità dei soggetti futuri rende potenzialmente vano qualsiasi tentativo di correzione del perseguimento di quell'interesse (ogni formulazione di interesse che venisse posta in alternativa a quella che è stata perseguita è potenzialmente discutibile, ovvero andrebbe trovato un criterio che consente di ricusare l'equivalenza e la sostituibilità delle diverse possibili modalità di rispetto dell'interesse delle future generazioni, prospettando un punto di vista normativo solido ma, al tempo stesso, non potenzialmente paternalistico). In ultimo, ma certo non da ultimo, questo argomento svincola la generazione presente da ogni tipo di responsabilità nei

---

<sup>13</sup> Cfr. D. Parfit, *Energy policy and the further future: The identity problem*, in D. MacLean, P.G. Brown (eds.), *Energy and the future*, Rowman and Littlefield, Towota (NJ), 1983, pp. 166-179; Id., *Ragioni e persone* (1984), a cura di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1989, spec. cap. XVI, «Il problema della non-identità», pp. 447-83. All'interno di un dibattito davvero rilevante sulle argomentazioni prospettate da Parfit, l'analisi più puntuale resta quella proposta da D. Boonin, *The non-identity problem and the ethics of future people*, Oxford University Press, Oxford 2014.

confronti delle generazioni future: queste ultime, se possono godere di condizioni di vita minimamente degne di essere vissuta, non possono in alcun modo criticare i predecessori per le loro scelte, in quanto ogni altra scelta alternativa da parte loro avrebbe escluso la loro precipua esistenza, avendo avuto come conseguenza la generazione di altri soggetti, appunto quale conseguenza di scelta di insieme di condizioni differenti.

### 5. Ostacoli teorici persistenti

Da un punto di vista intuitivo, tuttavia, avvertiamo che qualcosa non pare funzionare in questo ragionamento; comprendiamo che l'esito prospettato è teoreticamente acuto, magari efficace, ma al fondo per nulla desiderabile, quindi, potremmo concludere, sostanzialmente controintuitivo: deve esser possibile fare qualcosa per chi verrà dopo di noi! La consapevolezza, certo intuitiva e ancora generica, non fa tuttavia che generare ulteriori domande. *Come* fare qualcosa? Come tenere presente l'interesse dei presenti e quello dei futuri? E, soprattutto, con quale motivazione, ovvero: *perché* dovremmo farlo?

Si giunge così, muovendosi tra le implicazioni argomentative di quell'evocazione espressa nella nuova formalizzazione dell'articolo 9, a rinvenire le tracce di una *promessa* che rischia di essere appunto significativamente allusa ma, in forme assordantemente silenziose, elusa. In altri termini, *l'interesse delle future generazioni* potrebbe aggiungersi all'elenco di quelle *promesse* che, nelle loro rispettive storie, gli ordinamenti democratici occidentali hanno paradigmaticamente elaborato, lungo percorsi complessi e certo non privi di successi, giuridici, politici e sociali, ma che, al fondo, hanno lasciato come *non mantenute*<sup>14</sup>.

Come provare ad evitare questo esito? Ovvero come proporre un contrappunto ad una narrativa che possiede significativi argomenti a proprio favore, al fine di trasformare quella *promessa*, prima che assuma il sembiante del mancato adempimento, in *sfida etica*, che invece ci si proponga di interpretare con la serietà

---

<sup>14</sup> Il riferimento è qui al celebre saggio di Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia* (1984), ora in Id., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1995<sup>3</sup>, pp. 3-31, nel quale il filosofo traccia un'analisi di sei promesse non mantenute della democrazia, quali la sovranità dell'individuo rispetto alle organizzazioni collettive, il primato della rappresentanza politica sulla rappresentanza degli interessi, la sconfitta delle oligarchie, l'ampliamento degli spazi decisionali, la visibilità dell'esercizio del potere, infine, l'educazione del cittadino allo svolgimento del proprio compito. La tutela dell'interesse delle future generazioni potrebbe appunto costituirne una settima – e certo non meno rilevante, guardando alla difficile domanda di equilibrio tra sostenibilità ambientale e sviluppo economico e sociale che gli Stati di ogni latitudine del pianeta sono chiamati ad interpretare e che, fino ad ora, non hanno saputo contrappuntare in forme definitivamente efficaci.

che merita, con l'obiettivo di proporre un elemento costitutivo di ogni logica di convivenza autenticamente democratica?

Una prima e complessiva indicazione metodica, da questo punto di vista, è sicuramente quella di evitare di sottostimare possibili e persistenti ostacoli, sotto il profilo teorico e, conseguente, pratico. I possibili ostacoli possono coprire almeno tre profili, differenti, ma certo al fondo tra loro profondamente correlati. Il primo profilo è quello *giuridico*. Si è inteso, in quanto sopra espresso, dare conto, pur in forma necessariamente sintetica e compromissoria, di alcune delle principali difficoltà che esso porta con sé e non ci si intratterrà più direttamente su di esso.

Da un punto di vista complessivo, il secondo profilo che deve essere considerato è quello più esplicitamente *teorico-politico*. Affrontare quest'ultimo non è compito del presente saggio. In prima approssimazione, potremmo tuttavia identificare il principale ostacolo da questo punto di vista in quello che è noto come *short-termism* spesso caratterizzante l'agire politico contemporaneo<sup>15</sup>. Lo schema teorico che sta alla base di tale atteggiamento di “corto termine” – e della correlativa difficoltà relativa al nostro tema – può essere preliminarmente identificato in ciò che segue.

In democrazia chi “fa politica” e, più specificamente, governa, lo fa in base a e a seguito del risultato di libere elezioni. Gli elettori scelgono in base a programmi e, comprensibilmente, attendono risposte ai bisogni che hanno orientato la loro scelta a favore di un candidato o di una proposta di programma politico nel breve, a volte nel brevissimo termine. Tali bisogni devono dunque essere posti dal governante al centro della propria agenda, con la consapevolezza della diffusa e forte volatilità del consenso da parte dei cittadini e della significativa difficoltà di ignorarli a favore di altri bisogni, ovvero, ad esempio, di proporre restrizioni di spesa o di utilizzo di beni e risorse, volendo promuovere un pur generico interesse delle future generazioni.

A ciò si aggiunga che, nella migliore tradizione democratica, si è soliti dire che “i governanti rispondono ai propri elettori”. Le future generazioni, inequivocabilmente, non votano. Esse possono quindi avere bisogni, ma dal punto di vista del governante potrebbero, pragmaticamente, non essere inserite in un'ideale lista di soggetti in attesa delle loro risposte. Per tutta questa serie di considerazioni,

---

<sup>15</sup> Tale espressione si riferisce ad un dibattito di notevole rilevanza per la scienza politica contemporanea. Per un inquadramento rinvio innanzitutto a: A. Jacobs, *Governing for the long-term. Democracy and the politics of investment*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; Id., *Policy making for the long term in advanced democracies*, in «Annual Review of Political Science», n. 19, 2016, pp. 433-454; S. Piattoni, *The Theory of multi-level governance. Conceptual, empirical, and normative Challenges*, Oxford University Press, Oxford 2010.

che, come detto, necessitano di specificazioni ed approfondimenti non affrontabili in questa sede, l'ostacolo di profilo politico appare nella sua plastica evidenza e forza.

Il terzo ambito di ostacoli che devono essere posti al centro di tale considerazione riguarda infine il profilo *etico*. Si intende con esso riferirsi alle domande poste poco sopra e alla difficoltà che si registra, dal punto di vista del singolo soggetto agente, a farsi carico dell'interesse per il futuro. Se si volesse offrire una significazione preliminare di tale difficoltà, si potrebbe inquadrarla con l'espressione di *individual short-termism*, ovvero un tentativo di soddisfazione individuale e a breve termine temporale. In questa sede ci si vorrebbe concentrare su quest'ultimo ambito di ostacoli.

In altri termini, al fine di proporre le linee fondamentali di quel percorso etico-pubblico sopra evocato, ci si proporrà di andare alla radice di ogni comportamento collettivo possibile, provando ad analizzare uno dei più persistenti ostacoli all'attenzione nei confronti degli individui futuri; un ostacolo che strutturalmente si presenta attraverso la più rilevante tra le domande sopra espresse (*perché tutelare gli individui futuri?*) e si rafforza con il pernicioso intento di mantenerla aperta, senza così assumere decisioni in favore dei possibili destinatari. Possiamo dare un nome a tale ostacolo, indicandolo, a livello preliminare, come *indifferenza*. Si cercherà, in ciò che segue, di meglio esplorarne i profili, con l'obiettivo di proporre possibili contrappunti teorici ad esso. Tale analisi sarà condotta con l'intento di prospettare un paradigma alternativo che, a partire dalla sfera individuale ed etica, si proponga di offrire un argomento rivolto a quella collettiva e politica e, in ultimo, a quella sistemica e giuridica.

#### 6. *L'ostacolo etico più resistente: l'indifferenza e le sue declinazioni*

L'indifferenza è un atteggiamento individuale, di gruppo o collettivo certamente efficace. È "efficace" in quanto "funziona", ovvero ottiene con grande facilità e regolarità il suo risultato, ma è anche "efficiente", nel senso di essere economicamente vantaggioso, non necessitando di particolare investimento di risorse e di attività trasformativa dell'esistente. Tale atteggiamento può essere preliminarmente inquadrato come una sorta di egoismo, ovvero di focalizzazione preliminare e costitutiva dell'individuo su se stesso. Naturalmente, dire ciò non significa qualificare quell'atteggiamento in senso immediatamente negativo.

È una caratteristica costitutiva e tipica di ciò che siamo abituati a identificare come un essere umano avere un'esperienza riflessiva di sé, dei propri pensieri, valori fondamentali e caratteristiche fisiche che lo caratterizzano. Tale focalizzazione non ha di per sé una connotazione morale. Tuttavia, quest'ultima emerge non appena si

cominci a considerare la trama di relazioni intersoggettive che esso non può fare a meno di sviluppare, essendo costitutiva dell'identità personale di ogni agente umano.

Qui, la connotazione morale diventa subito evidente come ambizione al raggiungimento della piena autosufficienza. *Prima facie*, un essere umano indifferente è un agente che “non si cura delle differenze”, una persona che conosce un unico parametro di giudizio, un insieme ai suoi occhi consolidato e insostituibile di valori attraverso i quali orientare la sua condotta individuale. Potremmo affermare che un agente indifferente è una persona a cui non importa degli altri e, fondamentale, del contributo che potrebbe venire da loro rispetto alla propria auto-comprensione.

Più precisamente, una persona indifferente è un individuo che non si preoccupa della conoscenza e del giudizio degli altri, della presenza – e degli obiettivi – di coloro con cui condivide lo spazio e trascorre del tempo. Naturalmente, dobbiamo ammettere che tale atteggiamento o emozione può manifestarsi in forme più o meno occasionali e ricorrenti – tutti possiamo esser stati indifferenti, in qualche occasione specifica e per i più diversi motivi –, e che solo la persistente frequenza abilita la qualificazione di un individuo come egoista o stabilmente indifferente.

Naturalmente, è scontato ricordare che l'indifferenza gode, per così dire, di cattiva fama. È comportamento efficace ed efficiente, ma che possiede uno scarso favore pubblico. Esso anzi spesso soffre di una vera e propria “public shame”, una vergogna pubblica che non fa fatica ad affermarsi retoricamente e a trovarsi variamente rafforzata nel dibattito pubblico. Al tempo stesso, tale comportamento, per quanto costantemente sottaciuto, si ritrova variamente perseguito, a livello individuale e di gruppo, proprio in considerazione della sua efficacia. Esso può dunque dirsi caratterizzato da una sostanziale non pubblicabilità od opacità, ma da una rilevante e reiterantesi efficacia.

Proseguendo nell'esplorazione di quell'atteggiamento di fondo sempre possibile per ciascuno di noi, va inoltre riconosciuta l'esistenza di un ambito in cui l'indifferenza sembra ricevere una sorta di “sconto morale”, ovvero molteplici forme di tolleranza – e in questo caso non solo opaca e sottaciuta, ma anche pubblicamente sostenuta. È questo il campo in cui l'indifferenza è intesa *diacronicamente*, cioè non come indifferenza tra contemporanei, bensì come indifferenza verso persone che verranno ad occupare lo stesso posto che occupiamo noi ora. Mi riferisco a un'indifferenza focalizzata sugli esseri umani futuri, cioè individui o gruppi che non avremo la possibilità di incontrare di persona, che non saranno in grado di condividere con noi il loro giudizio o presenza e il cui contributo alla convivenza è logicamente impossibile da acquisire. Tale atteggiamento è quello che vorrei qualificare come *indifferenza diacronica*.

Questo tipo di indifferenza potrebbe essere moralmente scusato. Per un verso, potremmo con non troppa difficoltà sollevare solidi argomenti normativi sulla necessità di abbandonare il comportamento indifferentista nei confronti dei propri contemporanei. Dall'altro, dobbiamo ammettere che evitare l'indifferenza

verso persone che né conosciamo, né avremo la possibilità di incontrare in futuro potrebbe essere troppo impegnativo per uno standard morale universalmente accettabile. Com'è possibile che le persone si sentano in colpa per essere indifferenti verso persone a loro sconosciute? Ancora, com'è possibile pensare che tale atteggiamento venga considerato indegno di essere perseguito a livello universale e sistemico, ovvero da ogni soggetto capace di ragione?

Potremmo fermarci qui. Potremmo considerare questo ostacolo non superabile, in quanto troppo strutturalmente radicato nell'essere umano. Il punto è che, purtroppo, il soggetto interessato da questo tipo di indifferenza costituisce una delle più grandi sfide del nostro tempo. Evitando di considerare individui e gruppi futuri, corriamo il rischio di danneggiare le generazioni future in modi decisamente gravi e, soprattutto, non riparabili. Solo per citare un paio di ambiti cruciali: da una parte, la sostenibilità ambientale e il consumo delle risorse non rinnovabili del pianeta, che include il cambiamento climatico come una questione globale e imprescindibile; dall'altra, la sostenibilità a lungo termine dei sistemi di welfare, come quello pensionistico e sanitario, che mette a rischio di sopravvivenza e di vita amplissime parti della popolazione umana ad ogni latitudine del pianeta.

È del tutto evidente che forme di indifferenza diacronica perseguite in tali ambiti potrebbero rischiare di innescare conseguenze sistemiche negative non più recuperabili. Inquadrata all'interno di questa prospettiva, l'indifferenza diacronica dovrebbe assolutamente cessare di ricevere sconti morali. Piuttosto, per evitare questo tipo di emozioni e comportamenti negativi, essa dovrebbe essere intesa come una delle sfide morali più salienti del nostro tempo, che implica la necessità fondamentale di una teoria della giustizia intergenerazionale di chiara solidità e dotata della più ampia condivisione.

### *7. Affrontare l'ostacolo: una rinnovata esplorazione dell'universo della solidarietà*

Parte dalla serie di considerazioni da ultimo espresse la necessità di offrire un contrappunto teorico, ovvero la necessità di elaborare un percorso alternativo, che certo tenga presente quell'ostacolo e la sua oggettiva forza, ma anche la possibilità di contrastarlo con altri strumenti, che dal punto di vista della prima persona – l'ambito etico – possano pensarsi innanzitutto sostenibili, quindi replicabili al livello degli altri ambiti politici e giuridici sopra richiamati.

In prima approssimazione, potrebbe apparire velleitario provare a contrastare l'efficienza e l'efficacia dell'indifferenza con un generico anelito alla solidarietà. Da una parte, è indubbio che in quest'ultimo riferimento si identifichi uno dei valori di più chiara rilevanza e profondità di ogni forma di vivere associato democratico.

Tuttavia, se si “scende” al livello della pratica più comune, a tale constatazione fa seguito una sostanziale percezione di efficacia solo episodica<sup>16</sup>.

Solidarietà “funziona” per situazioni di eccezionalità, per gravi emergenze, umanitarie, territoriali, sociali o individuali, ma non è percepita come atteggiamento universalmente praticato nella quotidianità delle relazioni possibili. Essere solidali appare un “atto dovuto” in situazioni di chiara esclusività, ma risulta un “atto supererogatorio”, nelle forme più comuni di relazione interpersonale. Esso, inoltre, risulta non chiaramente sussumibile entro le categorie di efficacia ed economicità sopra evocate, risultando anzi spesso accompagnato dalla percezione di necessità di un rilevante sforzo e impegno organizzativo. In altri termini, essere solidali significa essere “positivi”, ovvero cercare di suscitare effetti non solo e non tanto su di sé, quanto su altri individui all’interno di un contesto operativo. Tutto ciò indubbiamente “costa”, ovvero implica, in forma più o meno consapevole, un ingente “investimento di risorse”.

Si evidenzia in questi termini preliminari una cifra fondamentale del destino della solidarietà, che si comprende quasi specularmente a quello dell’indifferenza: essa risulta accompagnata da un pressoché *unanime favore pubblico*, che però è unito alla percezione di un impegno molto gravoso per la sua realizzazione, quindi accompagnato alla percezione di una *scarsa efficacia ed efficienza in privato*.

Insomma, non mancano sicuramente *fonti* normative e riferimenti istituzionali; non mancano neppure *esempi* concreti, per quanto sempre troppo circoscritti, messi in atto da singoli, gruppi o realtà associative. Quello che pare mancare in maniera dirimente sono piuttosto le *ragioni*, ovvero argomenti che possano innescare comportamenti solidali non in situazioni normativamente chiare, non in persone o gruppi già costitutivamente orientati a pratiche di solidarietà, bensì a livello sistemico, raggiungendo il più grande numero di individui possibile, offrendo loro motivazioni profonde e durevoli, che aiutino a trasformare le “buone ragioni” della solidarietà – che nessuno, almeno retoricamente, mette in dubbio – in “mie ragioni”, volte ad ispirare comportamenti solidali concreti ed efficaci in prima persona.

#### 8. *Solidarietà dal punto di vista della prima persona*

A ben vedere, dunque, la difficoltà non sta dunque tanto nel *parlare* di solidarietà, quanto nell’*agire* solidale. A partire dalla qualificazione preliminare proposta, si

---

<sup>16</sup> Ho proposto differenti e più sintetiche argomentazioni a sostegno di quanto qui di seguito proposto sul tema in A. Pirni, *Solidarietà come obbligo etico-giuridico intergenerazionale*, in C. Caporale, C. Colicelli (a cura di), *Pandemia e generatività. Bambini e adolescenti ai tempi del Covid*, Intr. di G. Amato, Edizioni CNR, Roma 2021, pp. 149-160 e, *Solidarietà Vs indifferenza intergenerazionale. Urgenza e difficoltà di un compito epocale*, in G. Cogliandro e G. Costanzo, (a cura di), *Etica e politica* [Atti del Convegno Nazionale della Società Italiana di Filosofia Morale], Orthotes, Napoli 2022, pp. 275-286.

intende comprendere se altro modo di intendere “solidarietà” possa aprire la possibilità di una rinnovata conciliazione tra *pubblicità* e *favore* a livello pubblico e percezione di *efficacia* e *fattibilità* a livello individuale. Proviamo dunque a sondare la tenuta di una differente linea argomentativa. Essa sarà qui proposta in forma duplice. Procederemo, in primo luogo, cercando di riscattare il *profilo ontologico-fenomenologico* di quel valore, offrendo un inquadramento di solidarietà come elemento fondamentale dal punto di vista della prima persona, ovvero come elemento costitutivo dell’essere umano. In secondo luogo, si proverà a fornire un resoconto di una porzione della *storia* della solidarietà, con particolare riferimento ad una sua declinazione ed istituto etico-legale.

Intendo prospettare la prima linea argomentativa in forma a sua volta duplice. La prima direzione qualifica la solidarietà come struttura ontologica imprescindibile del sé. La seconda è legata all’aspetto fenomenologico, ovvero alla dimensione esperienziale della solidarietà. Per quanto riguarda la prima, vorrei sostenere che la relazionalità implicita in ogni forma di solidarietà è diretta innanzitutto alla dimensione della prima persona, prima di coinvolgere ogni forma di “altro”. Ogni agente capace di razionalità è un essere innanzitutto relazionale, ovvero *non solo* intrattiene e *ha* molteplici relazioni con l’altro da sé, ma *è una relazione* in sé<sup>17</sup>. Se non lo fosse, non sarebbe nemmeno in grado di rappresentare se stesso come un sé, come un essere dotato di un senso di identità. Percepire se stessi significa affermare una costitutiva capacità di collegare, stabilire una relazione tra diversi “segmenti” biografici, che possiedono un significato irrinunciabile dal punto di vista della prima persona. Il principio dell’auto-coerenza – che corrisponde all’idea di autenticità individuale – non avrebbe valore senza il principio di relazionalità.

È opportuno notare qui che *relazionalità* è parola che non va immediatamente intesa come sinonimo di *solidarietà*. Eppure lo diventa, non appena riconosciamo che io sono “la persona” sempre e costantemente più vicino a me, la soggettività che è sempre lì per riscattare la coerenza del discorso sulla sua identità e storia personale, anche quando ciò include non solo la catena logica delle scelte e azioni che ho deciso di compiere o evitare, ma anche un certo grado di autoindulgenza nel valutarle.

Questa consapevolezza costituisce la base per la seconda linea argomentativa. Se solidarietà è qualcosa che nasce originariamente da dentro di noi, dobbiamo ancora riconoscere che si manifesta e diventa comprensibile, prima di tutto, nella nostra esperienza della relazione con l’altro. È qui che emerge la prima qualifica

---

<sup>17</sup> Tra i più recenti e originali contributi sul tema, mi sia qui consentito il rinvio a: L. Alici (a cura di), *Forme della reciprocità*, il Mulino, Bologna 2004; Id. (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna, 2007; A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010; Id., *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016; R. Mancini, *Solidarietà: una prospettiva etica*, a cura di G. Cunico e A. Bruzzone, Mimesis, Milano-Udine 2017.



della solidarietà come forma della relazione: è concepita come un movimento verso l'altra persona – come una “spinta” ad essere di qualche aiuto per l'altro che avvertiamo come bisognoso di tale aiuto – o come una volontà di condividere con altra persona un identico obiettivo<sup>18</sup>. A prima vista, quel movimento non è pensato per portare alcuna conseguenza duratura: è un'emozione, uno stato mentale che è destinato a essere sostituito da – o a continuare a competere con – altri stati mentali che si alternano o sovrappongono entro di noi.

Nonostante ciò, la dimensione più evidente cui appartiene la solidarietà è chiara: *esperire solidarietà* significa vivere la propria vita consapevoli di condividere un destino con l'intera comunità dei viventi; significa essere consapevoli della radicale vulnerabilità dell'uomo. Significa, in altre parole, considerare la solidarietà come un'autentica “passione” per quella comunità che decide di seguire un percorso diverso da quello dell'egoismo<sup>19</sup>.

### 9. *Solidarietà dal punto di vista della terza persona: un'esplorazione genealogica*

Se quanto fino a qui espresso intende circoscrivere un primo contrappunto all'indifferenza, pensata nel suo senso più profondamente caratterizzante un possibile inquadramento della natura umana per come essa si presenta, appare ora opportuno contrastare l'indifferenza nella sua più subdola dimensione *diacronica*, ovvero rivolta alle generazioni future. Per quanto possa apparire *prima facie* controintuitivo, l'obiettivo di questo specifico contrasto si rafforza guardando indietro, ovvero proponendo un'esplorazione del significato storico-giuridico del termine solidarietà.

La storia del concetto affonda le sue radici nel termine giuridico neolatino *solidarius*, che deriva dal diritto delle obbligazioni. Tale nozione, attinente al caso di debito contratto da una pluralità di soggetti, indica che i debitori sono vincolati *in solido*; cioè, ciascuno è responsabile dell'intera somma dovuta. Questa stessa definizione appare come uno dei possibili significati del termine *Solidarité* alla voce correlativa dell'*Encyclopédie*, che a sua volta la prende interamente dalla voce *Solidité* del *Dictionnaire Universel du commerce*<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. A. Sangiovanni, *Solidarity as joint action*, in «Journal of Applied Philosophy», 32, n. 4, 2015, pp. 340-359.

<sup>19</sup> Rinvio qui alle paradigmatiche pagine di E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; Id., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020 e di G. Marramao, *La passione per il presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; Id., *Per un nuovo Rinascimento*, Castelvecchi, Roma 2020.

<sup>20</sup> Per un'ampia elaborazione su questo punto cfr. G. Cunico, *L'etica della solidarietà. Postfazione*, in R. Mancini, *Solidarietà: una prospettiva etica*, cit., pp. 181-198, spec. pp. 183-189; Id., *L'umanità in comune. Cultura, libertà, solidarietà*, Morcelliana, Brescia 2021, spec. Parte quinta, *Solidarietà oltre i confini*, pp. 271-336. Sul punto cfr. anche F. Totaro, *Solidarietà [ad vocem]*, in «Enciclopedia Europea – Aggiornamento Generale», Vol. XIII, Garzanti, Milano 1997, pp. 814-815.

L'aspetto maggiormente degno di rilievo, ai fini del discorso qui affrontato, è una sorta di rapporto esclusivo e di *obbligo reciproco* che tiene insieme i membri di un gruppo di debitori, in base al quale ciascuno di loro è responsabile nei confronti di ogni altro, fino all'ammontare dell'intero debito. La solidarietà, quando si scopre anche in riferimento alla *solidità* nel significato appena delineato, esprime un vincolo di chiara forza e cogenza, per quanto limitato: accetto la responsabilità per un debito contratto insieme ad altri individui, ma solo se sento un legame particolare con tali altri individui. Solidarietà sembra così descrivere un obbligo normativo circoscritto, ovvero fondato su conoscenze e legami preesistenti, al fondo difficilmente ampliabili e riproducibili.

In questo modo, una caratteristica fondante della solidarietà la rivela come totalmente *sincronica e orizzontale*: mi trovo vicino a coloro che appartengono a un certo gruppo con cui mi sono identificato, che condividono con me un certo *tempo* (il momento in cui il debito è stato contratto) e un certo *spazio* (il luogo in cui è avvenuto l'accordo e dove si applica), mentre potrei essere del tutto indifferente nei confronti di molti altri, che vivono in altri tempi e luoghi.

Tuttavia, continuando a seguire il percorso genealogico del concetto di solidarietà, è possibile incontrare il sorgere di un bisogno complementare, ovvero una dimensione *diacronica e verticale* del concetto. Tale dimensione emerge a partire dalla fine del XVIII secolo, quando l'idea di solidarietà, intesa generalmente come mero "obbligo derivante dalla ricchezza" (una sorta di dovere morale dei più ricchi di beneficiare, ovvero fare donazioni ai bisognosi)<sup>21</sup>, si è trasformato in un dovere pubblico dello Stato nei confronti di ciascuno dei suoi cittadini. Esso si è quindi tradotto in tutela del diritto alla vita, del diritto all'alimentazione e del diritto alla salute<sup>22</sup>. In questo modo, il concetto di solidarietà è emerso e si è consolidato come principio alla base della fondazione dei diritti sociali presenti in tutte le costituzioni europee contemporanee<sup>23</sup>.

Si è così sistemicamente avviata una trasformazione profonda e duratura del concetto di solidarietà e della sua percezione sociale. Dall'essere percepito come un dovere sociale, un sentimento di benevolenza socialmente atteso verso gli altri, il valore della solidarietà si è trasformato in un obbligo legale, ovvero giuridicamente vincolante. Questo passaggio segna dunque un'importante evoluzione giuridica del termine.

<sup>21</sup> Sul punto cfr. J. Locke, *Primo trattato* (1660), in Id. *Due trattati sul governo*, a cura di B. Casalini, Plus, Pisa 2007, spec. Cap. IV, § 42.

<sup>22</sup> Sul punto, cfr. Montesquieu (Charles de Secondat barone di Montesquieu), *Lo spirito delle leggi* (1748), a cura di S. Cotta, UET, Torino 1952 - 1965, 2 Voll., Vol. II, spec. Libro 23, Cap. 9.

<sup>23</sup> È questo un tema che necessita di un inquadramento non affrontabile in questa sede. Per un orientamento all'interno del dibattito rinvio preliminarmente a: M.-C. Blais, *Solidarité: Histoire d'une idée*. Gallimard, Paris 2007; T. Casadei, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze University Press, Firenze 2012; M. Ferrera, *Modelli di solidarietà. Politica e riforme sociali nelle democrazie*, il Mulino, Bologna 1993; S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014.

Almeno riferendosi alla tradizione giuridica occidentale, la solidarietà nasceva come un concetto riconosciuto esclusivamente nell'ambito del *diritto privato* (sia diritto commerciale che diritto delle obbligazioni) e stabiliva un regime vincolante solo in riferimento ai rapporti tra soggetti privati. Attraverso l'evoluzione appena ricordata esso diventa un concetto rilevante anche nel e per il *diritto pubblico*, giungendo a qualificare innanzitutto (ma non solo) il sostegno materiale che ogni singolo individuo si aspetta dallo Stato.

Solidarietà diviene così un *dovere* da eseguire in modo *impersonale* (ogni individuo, indipendentemente dalle proprie relazioni reciproche, è dotato di un potenziale diritto di essere “destinatario di solidarietà”, intesa come aiuto sociale da parte dello Stato), in un senso *intertemporale* (l'affermazione di esso è non legata a specifiche limitazioni cronologiche, ma resta un dovere dello Stato in ogni momento temporale) e *al di là della dimensione locale* (in quanto non legato a specifici vincoli territoriali di giurisdizione).

In questo modo la solidarietà acquista una dimensione *diacronica e verticale*, coinvolgendo non solo chi è presente nel “qui e ora” ma allargando potenzialmente il proprio raggio d'azione oltre i luoghi e i tempi presenti e generando così una significativa e sistemica prospettiva alternativa all'indifferenza diacronica.

#### 10. *Solidarietà intergenerazionale: un percorso fondativo*

Consideriamo ancora la consapevolezza di fondo relativa alla portata e al contenuto di ogni forma di solidarietà: si tratta di un obbligo reciproco che consiste, alla fine, nell'essere aperti ad aiutare chiunque sia in reale o potenziale bisogno. Una tale interpretazione del termine apre la strada all'*universalizzazione dell'obbligo* in un modo che va oltre la semplice contrapposizione tra atteggiamenti ed emozioni negative (*indifferenza diacronica*) ed atteggiamenti ed emozioni positive (*solidarietà diacronica*).

Non si sta qui affermando genericamente che i doveri verso le generazioni future debbano avere la priorità rispetto ai doveri verso le presenti. Vorrei tuttavia sostenere che i primi non possono essere esclusi dal quadro degli impegni normativi (pubblici) a causa della priorità assoluta dei secondi, che hanno (troppo spesso) la tendenza ad assumere un ruolo esclusivista<sup>24</sup>. Piuttosto, dovrebbero essere entrambi gestiti all'interno di un quadro unico che sia abbastanza forte da ospitare entrambe le forme di obbligo senza rimandarne alcune *sine die*.

Vorrei in ciò che segue provare a delineare una via per fondare tale quadro normativo complessivo, consolidando la prospettiva diacronica e intergenerazionale sopra tracciata.

---

<sup>24</sup> Per un'articolata discussione su questo punto cfr. F. Menga, *Lo scandalo del futuro: Per una giustizia intergenerazionale*, cit.; Id., *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Donzelli, Roma 2021.

Partiamo da un duplice assunto: se accettiamo la corresponsabilità del pagamento congiunto espressa dal termine *solidarius* e se ci dichiariamo disponibili a pagare per tutti, allora ogni generazione avrà un forte interesse a lasciare a quelle future il minor debito possibile. In secondo luogo, in linea di principio essa dimostrerà di essere in grado di pagare anche quei debiti che saranno contratti dai futuri membri dell'umanità.

In prima approssimazione, potrebbe sembrare controintuitiva (o addirittura assurda) la richiesta di pagare debiti che non sono stati ancora contratti. Tuttavia, il punto qui non è chiedere un tale tipo di pagamento, bensì lasciare il più ampio insieme possibile di opportunità alle generazioni future (cioè, non privarle di nessuna delle opportunità esistenti né ridurne la portata, ovvero la possibilità di goderne – per esempio, per quanto riguarda le preoccupazioni climatico-ambientali o le questioni relative alla sostenibilità della finanza pubblica). Se teniamo presente un tale ideale regolativo, mettiamo le generazioni future nella condizione di assumersi il minor debito possibile. E ciò va considerato nell'ideale sommatoria con quello che “noi”, la generazione presente, non potremo onorare e che sarà quindi necessariamente pagato da loro<sup>25</sup>.

Se inquadrata in questi termini, la questione circa la presenza di obblighi di solidarietà in senso diacronico può apparire opportunamente affrontata all'interno di paradigmi teorici che si basano sull'idea di “reciprocità indiretta”<sup>26</sup>. Questi ultimi (per quanto in modo diverso) condividono un presupposto fondamentale: ogni generazione che di volta in volta costituisce la generazione “attuale” si assume l'obbligo di trasmettere alle generazioni future ciò che ha ricevuto dalle generazioni passate, in termini di beni, opportunità, o risultati acquisiti, nel significato più ampio di ciascuno di tali termini. In questo modo si crea una catena di obbligazioni che continuano a ereditare, per un verso, a trasmettere e differire, per l'altro, la liquidazione del “debito congiunto” contratto.

Tuttavia, tali paradigmi sono soggetti a una serie di obiezioni da una prospettiva *esternalista*, in quanto si dimostrano incapaci di giustificare coerentemente la creazione di un obbligo futuro, almeno non senza fare appello a una motivazione che risulta esterna alla posizione dell'obbligo dal punto di vista individuale. Occorrono cioè elementi esterni (il bisogno di riconoscimento sociale, una norma giuridica e il timore per la sanzione in caso di mancato rispetto, l'impegno o l'indicazione comportamentale proveniente da una prospettiva religiosa, solo per fare alcuni esempi) per innescare il comportamento atteso<sup>27</sup>. Il possibile insieme di ostacoli relativi ad essi, come l'eventuale modifica o trasformazione, affievolirsi o il

<sup>25</sup> Cfr. G. Palombella, *Reasons for Justice: Rights and future generations*, in «EUI Working Papers Law», n. 7, 2007, pp. 1-21.

<sup>26</sup> A. Gosseries, *What do we owe to the next generation(s)?*, in «Loyola of Los Angeles Law Review», 35, n. 1, 2001, pp. 293-354.

<sup>27</sup> Su questo punto si veda: R. Mordacci, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008.

venir meno di tali elementi minano gravemente la possibilità di mantenere tale impegno normativo e il correlativo dovere di giustizia nei confronti delle generazioni future.

L'obiezione più saliente riguarda l'implicazione causale che collega il concetto di patrimonio come un "dono" ricevuto dalla generazione precedente al "dovere" verso la generazione successiva<sup>28</sup>. In effetti, sembra controintuitivo che chi ha ricevuto un regalo (l'attuale generazione) non abbia bisogno di prevedere alcuna forma di reciprocità nei confronti del donatore (la generazione passata) ma ne abbia bisogno rispetto a un'entità (la o le future generazioni) da cui, potenzialmente, potrebbe non essere in grado di ricevere nulla<sup>29</sup>.

Il fondamento di tale dovere va dunque ricercato in una fonte motivazionale esterna alla logica della reciprocità, ossia in una prassi collettiva preesistente che prescriverebbe, in modo positivo, la necessità di confrontarsi con e farsi carico degli interessi dei soggetti futuri. Tuttavia, l'esistenza di tale pratica sarebbe necessariamente soggetta ad occasionalismo e contestualismo: non garantirebbe un fondamento motivazionale stabile e costante e rischierebbe di riabilitare quella stessa indifferenza diacronica che pensavamo di aver disinnescato esattamente legittimando come imprescindibile il dovere di solidarietà.

Inoltre, la dialettica sopra esaminata si riprodurrebbe anche rispetto ad una prospettiva *internalista*: le ragioni per giustificare l'obbligo intergenerazionale non sono esenti da obiezioni logico-argomentative, e non sono sufficienti a costituire una motivazione all'azione. In altri termini, rischiano ancora una volta, di essere considerate "buone ragioni", a livello di dibattito pubblico, ma difficilmente diventano "le mie ragioni", ovvero ragioni motivazionali dotate di validità, ovvero considerate efficaci ed efficienti dal punto di vista della prima persona<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Per un'ampia e originale articolazione del paradigma del dono rimando a F. Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia 2011; E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit.; Id., *Tra cura e giustizia*, cit.; M. Hénaff, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, a cura di F. Fistetti, ETS, Pisa 2019.

<sup>29</sup> Si tratta di un tema ampiamente discusso nel dibattito specifico. Per un preliminare inquadramento cfr. B. Barry, *Justice as reciprocity*, In Id., *Liberty and Justice: Essays in Political Theory 2*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 211-241; L.H. Meyer, D. Roser, *Enough for the Future*, In A. Gosseries, L.H. Meyer (Eds.), *Intergenerational justice*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 219-248. S. Gardiner, *A Perfect Moral Storm*, cit.

<sup>30</sup> Per un più articolato sviluppo di tale argomentazione, rinvio ad A. Pirni, *Diritti infiniti e doveri limitati? per una fondazione del dovere di giustizia tra le generazioni*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXIII, 2021, 2, pp. 703-718; Id., *Beyond a Diachronic Indifference? Grounding the Normative Commitment Towards Intergenerational Justice*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XXVI, n. 1, 2023, pp. 120-135.

### 11. Fondare l'imperativo di solidarietà diacronica e intergenerazionale: un percorso kantiano

In ciò che segue, tenendo presenti queste difficoltà, vorrei tentare un percorso diverso, che si propone di valorizzare il contributo della teoria morale kantiana all'integrazione di una prospettiva internalista, con particolare riferimento al fondamento motivazionale dei doveri di giustizia intergenerazionali.

Un significativo punto di partenza, in questa prospettiva, può essere rinvenuto nell'opera di Kant *Metafisica dei costumi* (1797). Si tratta di un'opera al quale l'autore era particolarmente legato, e sui cui quaderni preparatori il suo autore condusse una serie davvero rilevante di corsi di *Filosofia pratica*. Il riferimento a tale opera appare particolarmente adeguato al nostro contesto, essendo costituita da due parti, dedicate rispettivamente ai *Principi metafisici della dottrina del diritto* e *Principi metafisici della dottrina della virtù*. Entrambe le corpose partizioni erano precedute da una significativa parte introduttiva, dedicata alla determinazione del concetto di obbligo, in forma adeguata a coglierne l'unicità della propria radice fondativa – colta nell'esercizio della ragione propriamente umana – e, al tempo stesso, la differenza dei propri ambiti di applicazione: appunto quello giuridico e quello etico.

All'interno di un edificio definitorio destinato a rimanere paradigmatico, è possibile rinvenire il contesto argomentativo di maggior interesse per il nostro discorso. Esso si trova riferendosi ai paragrafi 6 e 7 dell'*Introduzione* di Kant alla *Dottrina della virtù*. Il titolo del paragrafo 6 postula che «L'etica non fornisce leggi per le azioni (perché questo lo fa la dottrina del diritto), ma soltanto *massime* per le azioni»<sup>31</sup>. Il paragrafo 7 specifica che «i doveri etici sono di obbligazione larga, mentre i doveri di diritto sono di obbligazione *stretta*». Tuttavia, ciò non significa che, essendo di obbligazione larga, i doveri etici possano essere considerati non-doveri. Questo punto è immediatamente chiarito da Kant:

*Ma un dovere largo non è da intendersi come un permesso di fare eccezioni [eine Erlaubnis zu Ausnahmen] alla massima delle azioni, ma solo come il permesso di limitare una massima del dovere da parte di un'altra (ad esempio l'amore nei confronti del prossimo in generale con l'amore per i genitori) tramite la quale si allarga il campo della pratica della virtù»<sup>32</sup>.*

Sulla base di questa logica, tre considerazioni potrebbero essere rilevanti per la questione qui discussa. In *primo luogo*, l'autore suggerisce che abbiamo un vincolo normativo unico che possiamo utilizzare per valutare e soppesare tutte le alternative anche se, alla fine, tutti i compiti devono essere assunti senza eccezioni: possiamo limitare temporalmente il perseguimento di un dovere riferendoci all'urgenza di perseguirne un altro, ma non possiamo semplicemente eliminare un dovere, né possiamo rimandarne l'adempimento *sine die*. Si profila in questo modo la possibilità

<sup>31</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi* (1797), a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2022<sup>15</sup>, pp. 239-40.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 240, trad. it. lievemente modificata; corsivi miei.

della struttura motivazionale che cerchiamo, che dovrebbe rimanere forte, ovvero di riferimento normativo chiaro ed inequivoco e, al tempo stesso, flessibile, ovvero in grado di cogliere specificità tematiche e contestuali di volta in volta differenti.

In *secondo luogo*, si potrebbe identificare una diversa “destinazione” per gli obblighi legali ed etici. Gli *obblighi legali* hanno sempre applicazioni “rigorose”. L’obbligo di pagare le tasse appartiene a tale categoria, e non è soggetto ad alcuna interpretazione o eccezione; lo stesso vale per il dovere dello Stato di aiutare coloro che ne hanno bisogno. Inoltre, gli obblighi legali appartengono all’insieme dei doveri *orizzontali* e *sincronici*, e quindi *intragenerazionali*: sono doveri eseguiti da uno Stato a beneficio di coloro che esistono “qui e ora”.

D’altra parte, i doveri etici sono di natura – e conducono a una destinazione – diversa: sono soggetti allo stesso vincolo normativo, ma consentono una certa *latitudo* temporale: non possono non essere adempiuti, ma si può produrre una ideale lista di priorità. In prima approssimazione, sembra ragionevole aspettarsi che i doveri nei confronti di coloro che sono più vicini al soggetto agente vengano onorati per primi, e solo a seguire quelli nei confronti di tutti gli altri soggetti. Ciò consente quella che altrove ho descritto come una graduatoria dell’obbligo (*obligation’s ranking*)<sup>33</sup>. Tale graduatoria non sottintende alcun indebolimento del vincolo normativo che deve essere rispettato da tutti. Tali doveri, però, sembrano consentire la determinazione di un aspetto intertemporale, diremmo, *diacronico* e *intergenerazionale*.

Da qui la *terza considerazione* sopra annunciata, che trae origine dal titolo del paragrafo VI sopra citato: «L’etica non dà leggi per le azioni (*Ius* fa quello), ma solo per le *massime* delle azioni». L’etica non obbliga nello stesso senso del diritto, ma fornisce alla volontà una massima, cioè un principio soggettivo di azione, che la volontà stessa è chiamata a giudicare se adottare o meno. Si costituisce e consolida in questo modo quel legame tra *libertà individuale* e *legge morale universale* che innanzitutto la *Critica della ragion pratica* è riuscita a identificare in forma paradigmatica.

Tuttavia, l’etica non si ferma a questo punto. Propone infatti alla volontà individuale un principio in base al quale valutare l’opportunità di perseguire quello stesso principio soggettivo. Mi riferisco qui a ciò che è comunemente inteso come «test di universalizzazione», la cui formula corrisponde alla prima formulazione dell’imperativo categorico presentato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785).

La norma che guida l’agire individuale riceve la sua validità nel contesto di un processo di selezione interna, tra le infinite possibili massime per l’azione, ovvero «principi soggettivi dell’agire». Solo quella massima che supera con successo il test

---

<sup>33</sup> A. Pirni, *Overcoming the Motivational Gap: A Preliminary Path to Rethinking Intergenerational Justice*, in «Human Affairs», 29, n. 23, 2019, pp. 286-296. Sul tema, rinvio anche ad Id., *Climate Change and the Motivational Gap*, in G. Pellegrino, M. Di Paola (eds.), *Handbook of Philosophy of Climate Change*. Springer, Cham (in corso di pubblicazione).

dell'universalizzazione può diventare un imperativo categorico. Tuttavia, cosa significa «superare il test» in questo caso? Significa, prima di tutto, eseguire un esercizio lungimirante che è, ancora una volta, diacronico.

La necessità di un differimento e ampliamento temporale è infatti implicita nel test medesimo. Al momento 1, si presenta di fronte a me una possibilità operativa, una massima, che decido di scegliere, di rendere il principio-guida della mia azione in quel momento specifico. Si tratta di una massima che decido di trasformare in un principio motivazionale a guida della mia azione solo in forza del risultato di un esercizio di immaginazione. Tale esercizio si fonda sul presupposto che, al momento 2, qualsiasi essere capace di ragione potrà scegliere quella stessa possibilità come principio anche per la propria azione.

In questo senso, un tale test potrebbe essere formulato nei termini seguenti: “Seleziona qui e ora solo quella massima che, in qualsiasi momento e luogo possibile, potrebbe essere scelta da qualsiasi essere capace di ragione”.

Tale struttura implica, da un lato, la creazione di un dovere individuale (ovvero di un vincolo normativo dotato di un fondamento esclusivamente interno alla volontà individuale) e, dall'altro, di una validità necessariamente intersoggettiva (ovvero diacronica e sovra-contestuale; deve valere per ogni “qui e ora” e per ogni agente capace di ragione).

In questo senso, l'idea di *solidarietà diacronica* può essere totalmente svincolata dall'assimilazione alla reciprocità indiretta e dalle sue relative obiezioni e può diventare *una massima* di solidarietà che attende di essere convertita in *imperativo di solidarietà diacronica e intergenerazionale*, ovvero in un principio normativo di azione fondato sulla ragione pratica che completa la struttura motivazionale dell'azione individuale e la iscrive in un orizzonte intergenerazionale, un destino di condivisione di ogni sé con ogni possibile altro, che non prevede alcuna limitazione temporale.

## 12. Il rinnovato compito intergenerazionale della Costituzione italiana

Si è così inteso reperire nuove e rinnovate ragioni per fondare quell'obbligo intergenerazionale, ovvero, secondo la lettera del nuovo testo dell'art. 9, la tutela dell'“interesse delle future generazioni” che appariva preliminarmente soggetto ad una serie di ostacoli teorici. Nel fare ciò, prima ancora di implicare quanto la formulazione completa dell'articolo 9 prevede, ovvero, come si è visto, la tutela dell'«ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi», l'orizzonte di solidarietà intergenerazionale sopra delineato consente di prospettare uno strutturato contrappunto a quel pernicioso e resiliente atteggiamento di indifferenza diacronica che, al fondo, rischia di minare ogni possibile sviluppo e adempimento della promessa circoscritta dalla riforma costituzionale nel suo insieme.



Per contrastare l'indifferenza, al fondo non basta un moto di sdegno morale. Si rende piuttosto necessario andare al fondo della sua intrinseca motivazione, che come si è visto si annida sotto molteplici sembianti, ma al fondo si genera a partire da una condizione del tutto fondamentale dell'umano: la comprensione della propria vulnerabilità e il timore di non riuscire a gestirne gli effetti. Si tratta, in altri termini, della comprensione antropologica di finitezza e di costitutiva esposizione al rischio nei confronti della quale, come è acutamente stato notato, sono da ultimo possibili due scelte: «assumere il peso degli altri per sviluppare una società della pace oppure garantirsi utilizzando gli altri a nostro vantaggio. In ambedue i casi è all'opera una dinamica di salvezza: *salvarsi con gli altri* o *salvarsi a spese degli altri*. Sono due diverse risposte al sentirsi a rischio»<sup>34</sup>.

A ben vedere, la Costituzione della Repubblica italiana si mostra del tutto consapevole di tale alternativa di fondo – e ben prima della riforma di recente intercorsa – e indica ad ogni cittadino una chiara direzione di risposta. Innanzitutto, la Costituzione aveva già mostrato una chiara consapevolezza di una precisa visione della persona umana, compresa tra la garanzia del libero e più esteso possibile sviluppo individuale e la tutela della vulnerabilità e della socialità intesi come valori di sfondo di costante riferimento. Sorge dunque naturale l'indicazione di risposta: ci si può e deve salvare, per come possibile all'umano, solo *con gli altri*.

Una, forse *la* più chiara e potente conferma di tale direzione, per limitarci alla stessa sezione che accoglie i Principi Fondamentali (articoli. 1-12) della quale fa parte lo stesso articolo di nostro primo riferimento, si rinviene nell'articolo 2. Come è noto, si tratta di un articolo caratterizzato da un equilibrio compositivo, da una complessità e una ricchezza di riferimenti davvero mirabili<sup>35</sup>. Rispetto al nostro percorso, e per ricondurci complessivamente al punto dal quale siamo partiti, pare opportuno proporre almeno tre considerazioni in merito ad esso.

Quale *prima considerazione* va rilevato che, in maniera icastica, unica per la sua chiarezza e certo inaugurante una precisa chiave di lettura valida per l'intero testo costituzionale, l'articolo prevede un affiancamento strutturale tra diritti e doveri<sup>36</sup>. Si tratta, in riferimento all'argomentazione complessiva qui proposta, quasi di un ideale ed indiretto riferimento alla comune radice di entrambe le forme di obbligo (giuridico ed etico) che lo stesso Kant aveva prospettato nella *Metafisica dei costumi* in forma destinata a rimanere paradigmatica. In quella sede, era l'univoco concetto di obbligazione fondato sulla ragion pura pratica a costituire la base di un'ideale *ypsilon*,

<sup>34</sup> S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Milano, Feltrinelli 2008<sup>2</sup>, Cap. 6., “Vocabolario della solidarietà”, pp. 51-59, qui p. 58.

<sup>35</sup> Per un'approfondita analisi di tale articolo, anche sotto il profilo storico-genetico e comparato, rinvio a E. Rossi, *Art. 2*, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, Utet, Torino, 2006, 3 Voll., Vol. I, pp. 38-64.

<sup>36</sup> Sulla presenza, all'interno della Costituzione, di tale sistemico affiancamento cfr. S. Semplici, *Costituzione inclusiva. Una sfida per la democrazia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, p. 9 ss.; E. Rossi, *La doverosità dei diritti: analisi di un ossimoro costituzionale?*, in «Gruppo di Pisa», n. 2, 2019, pp. 51-72.

i cui bracci erano costituiti dalle due sfere fondamentali dell'agire, quella del diritto e quella dell'etica. Nella sede ora richiamata, è la Repubblica a svolgere lo stesso compito, certo con le opportune differenze del proprio agire: “riconosce e garantisce”, nel primo caso, “richiede”, nel secondo. Ovvero, potremmo dire: si pone a garanzia di legittimità e rispetto, per un verso, si incarica di porre la domanda – certo trattenendosi da ogni riferimento paternalistico e mantenendosi appieno nel confine della libertà individuale – per l'altro.

Una *seconda considerazione* va rivolta alla peculiare aggettivazione usata dai padri costituenti in riferimento alle due parole chiave. Quell'intenzione di affiancamento pare infatti ribadita anche da una volontà di assonanza nell'aggettivazione dei due elementi: i diritti sono *inviolabili*, i doveri risultano *inderogabili*. Si coglie anche qui una molto attenta modulazione linguistica. Sono inviolabili e inattuabili i diritti che riguardano il rispetto della persona umana. Non possono essere sospesi, tralasciati o trascurati i doveri che la tutelano nella sua (del pari fondamentale) dimensione inter-individuale.

Quale *terza considerazione*, ma certo non da ultimo per noi, pare opportuno soffermarci sulla specificazione di quei doveri. Scopriamo così che unicamente quelli riferiti alla solidarietà possono “fregiarsi del titolo” di *doveri inderogabili*. Al netto di un minimo richiamo alla coerenza intrinseca del sostantivo (kantianamente, come sopra riportato, il dovere è inderogabile per definizione e non richiede di per sé ulteriore esplicitazione), quell'aggettivazione risulta tuttavia particolarmente preziosa per noi. Essa ribadisce il fatto che la solidarietà non consente deroghe, ovvero eccezioni, sospensioni, mancate o parziali applicazioni<sup>37</sup>.

In questo orizzonte ermeneutico possiamo così rinvenire la stessa promessa e compito che l'imperativo di solidarietà intergenerazionale si incaricava di trasmettere. Se si comprende integralmente il significato del suffisso posto a specificazione dell'aggettivo, allora quell'impossibilità di deroga che esso esplicitamente richiede si rivolge all'intera linea temporale concepibile. Più precisamente, essa si distende non tanto al tempo *passato*, ormai fuori dalla possibilità della nostra azione diretta, ma certo intende sistemicamente orientare le altre due dimensioni temporali pienamente alla nostra portata, ovvero intenzionare l'agire di ogni cittadino al più pieno e stabile rispetto di quei doveri di solidarietà nei confronti di ogni altro, a noi *presente* e per noi *futuro*.

La solidarietà che la Costituzione Italiana prospetta è dunque, fin dal suo avvio, da intendersi sia destinata ai soggetti presenti, perciò *orizzontale*, sia rivolta ai soggetti futuri, quindi *verticale*, ovvero diacronica e intergenerazionale, nel senso

---

<sup>37</sup> «Quanto infine al significato dell'espressione “inderogabili” che accompagna la previsione dei doveri, essa va intesa da un lato come impossibilità di escludere dal suo rispetto qualcuno dei consociati e dall'altro come espressiva della volontà del costituente di richiedere agli stessi l'assolvimento di tutti quei doveri che l'appartenenza ad una società richiede sul piano, prima ancora che giuridico, morale e politico» (E. Rossi, *Art. 2*, cit., p. 56).

sopra prospettato. È a questo richiamo che, insieme a quello etico ed interpersonale, che va riferita l'indifferenza, specie nella sua variante intergenerazionale, che può e deve trovare in quel complesso edificio teorico molteplici *ragioni* per poter essere contrastata.

Può ripartire da qui, conclusivamente, il più solido contrappunto in favore delle future generazioni, integrato nella nuova formulazione dell'art. 9 e dal compito in esso esplicitamente posto, la cui realizzazione richiede di tener saldamente presente il rischio dell'indifferenza – ma certo anche la possibilità, del pari effettiva, del suo consapevole superamento.