

CARMELA BIANCO

ECOLOGIA E POLITICA Un'introduzione ai doveri

1. *Bene comune, beni comuni*

Da tempo, il biosistema è considerato un bene comune. Infatti, è possibile parlare di bene comune riferendosi sia agli specifici sottosistemi che lo compongono – atmosfera, codice genetico, infrastrutture etc. – sia al loro insieme. L'idea di bene comune riporta in un certo senso a un aggregato sociale più o meno armonico e unitario (= un *kòsmos*), ovvero dove è individuabile una visione condivisa di quali debbano essere i fini ultimi e gli interessi comuni. Così intesa, la ricerca di un bene comune appare piuttosto ardua nel tipo di società attuale, soprattutto nel momento in cui si debba interagire sia con esseri viventi non umani che con la materia stessa (ossia con le parti non antropiche del sistema). La questione dei beni comuni, invece, appare molto più attuale perché è legata alla dimensione antropica delle rivendicazioni, spesso poste da una parte consistente della società contro altre agenzie che sono accusate di pregiudicare l'accesso a un determinato bene di interesse condiviso.

Anche la resa al plurale del termine – da *bene comune* a *beni comuni* – sembra rispecchiare i reali interessi della attuale società, sempre più attenta alle esigenze dei sistemi vegetali e dei sistemi biologici. Mentre il bene comune era diretto al governo di una società a interessi omogenei, i beni comuni sono invocati in una società a interessi contrastanti su beni di carattere comune, che talvolta riguardano desideri o interessi antropici, talaltra, come nel caso della biosfera, beni che hanno una loro valenza pressoché indipendente rispetto ai soggetti viventi che ne fruiscono.

Secondo alcune interpretazioni date sulla possibile relazione tra questi due concetti – tra le quali anche quella di Rodotà¹ –, sulla base di un recip-

1 S. Rodotà, *La democrazia dei beni comuni*, su: temi.repubblica.it/micromega-online/la-democrazia-dei-beni-comuni/; id. *La strategia del bene comune*, www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/polis/2013/11/19/news/la_strategia_del_bene_comune-71342097/.

roco interesse verso gli interessi collettivi, il bene comune e i beni comuni hanno un rapporto stretto.

Il bene comune è, in sintesi, il progetto di una società posta da uno specifico Paese e i beni comuni sono gli “strumenti strategici”² che ne consentono la realizzazione.

Lo stabilire l'inesistenza di una nozione di bene comune potrebbe risultare arduo per il solo affrontare la tematica dei beni comuni. Alcuni valori, ad essi legati, sembrano infatti necessari per ogni confronto sociale e politico che voglia coinvolgere classi di beni a interesse condiviso. Tra questi, forse, sarebbe opportuno provare a inserire anche quello sul benessere del pianeta.

Quella dei beni comuni è una dimensione che si è andata affermandosi come alternativa a quella del privato e a quella del pubblico, andando così a costituire una terza via di gestione alternativa tanto a quella delle compagnie private che a quella statale, o delle varie istituzioni pubbliche. Tale quadratura ha stabilito un suo innesto in un evidente vuoto sociale, politico, istituzionale e giuridico inerente alla sfera del comune e agli ambiti in cui viviamo e usiamo in comune.

Da tempo ormai, il carattere “diffusivo e contagioso”³ del concetto di *beni comuni* ha condotto alcuni a porlo nella categoria dei *significanti vuoti*⁴, ossia un insieme di concetti privi di un vero e proprio contenuto distintivo, ma validi a veicolare esigenze variamente disperate. Altri – tra i quali lo stesso Rodotà –, invece, hanno sostenuto che un utilizzo troppo elastico della definizione potesse comportare una sua rarefazione concettuale. In effetti, l'utilizzazione di un concetto in più differenti ambiti pone il rischio che il senso del suo utilizzo venga smarrito vertiginosamente.

Per queste ragioni – la sua istantanea diffusione e il suo offuscato statuto concettuale –, quando parliamo di beni comuni non è facile intendere a cosa facciamo di fatto riferimento; ciò rappresenta purtroppo un limite ai dibattiti e alle proposte politiche e giuridiche, ma anche bioetiche e biogiuridiche, che sono state avanzate sotto questa etichetta. Per valutare il loro potenziale contributo in ambito di etica e politica ambientale, sembra innanzitutto necessario cercare di fare chiarezza concettuale.

2 P. Cacciari (a cura di), *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 38.

3 Cfr. Aa. Vv., *Beni comuni*, «Politica e società» n. 3, 2013, p. 429.

4 E. Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London-New York 1996.

2. Beni comuni: una possibile classificazione

Come abbiamo già sottolineato, la dimensione del comune si pone come alternativa tanto a quella del privato che a quella del pubblico. La dimensione del comune è stata storicamente rimossa soprattutto a partire dalla modernità, a favore della maggiore prevalenza assegnata a quelle del pubblico e del privato. A partire dagli anni Novanta del secolo scorso, si è manifestato un interesse, diffuso a vari livelli (sociale ed accademico), teso all'individuazione di strategie alternative di gestione dei beni. Ciò è dovuto anche alla necessità di individuare delle modalità di uscita dalle molteplici crisi – economica, ambientale, sociale, politica, alimentare etc. – che stiamo ormai da anni attraversando.

Una crisi in gran parte determinata dalla gestione privata dei beni tesa solo al loro sfruttamento illimitato; un male a cui la gestione pubblica, spesso inefficiente e/o influenzata da interessi privati, è incapace di porre rimedio.

Le classificazioni e le definizioni, provenienti da più correnti di pensiero, dei *commons* sono state molteplici. Tutte, più o meno, includono sia la modalità di gestione sia la tipologia di beni. Essi sono quei beni che condividiamo e che abbiamo il dovere di tramandare alle future generazioni; e come tali ricadono nella comune responsabilità. Sono insostituibili, necessitano di un'autorità pubblica che li tuteli⁵.

I metodi di gestione dei beni, dunque anche dei *commons*, si differenziano in tre famiglie: quella privata, quella pubblica e quella comune. In quella privata, i beni sono gestiti a proprio piacimento e senza limitazione da chi è stato capace di entrarne in possesso. Un esempio di questa gestione è la classica impresa privata che, tranne in alcuni casi, sfrutta le risorse per generare utili. Le critiche ad essa rivolte riguardano la mancata considerazione dei molteplici effetti dannosi – a livello ambientale, sociale, relazionale, alimentare, distributivo etc. – che un mercato privo di limiti genera.

La gestione pubblica, invece, delega alle istituzioni la gestione dei beni. In un regime democratico, le istituzioni pubbliche sono formate dai rappresentanti politici eletti dai cittadini e, quindi, almeno *formalmente*, dovrebbero rappresentare i loro interessi. La realtà, però, spesso, è ben diversa e la gestione pubblica dei beni risulta inefficiente al soddisfacimento di interessi comuni.

5 M.A. La Torre, *L'acqua come bene comune e le nuove disuguaglianze nel diritto ai commons*, in F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano 2016, pp. 89-105, qui p. 91.

È pensabile una ibridazione tra questi due modelli di gestione? La possibilità di un'ibridazione tra il modello di gestione pubblica e quello di gestione privata concilierebbe gli elementi positivi dei due modelli. Si avrebbe così una gestione efficace delle risorse, ma attenta agli interessi dei cittadini e quindi dell'ambiente e della società. C'è, però, chi vede queste soluzioni ibride un modo per sdoganare la privatizzazione di beni molto rilevanti a livello sociale come l'acqua, i trasporti etc.

Un approccio comune alla gestione di specifici beni prescinde dalle due modalità già descritte e consiste in una gestione e una fruizione tendenzialmente diretta da una comunità, dove ogni singolo deve avere sempre la possibilità di proporre modifiche gestionali. Tra le critiche che vengono rivolte a questo modello, v'è la difficoltà nel controllo delle condotte dei singoli usufruttori e, quindi, la costante minaccia della presenza di *free riders*. Su questa modalità di gestione sembrano concordare quasi tutti gli attori della proposta teorica dei beni comuni.

Identica difficoltà si riscontra per le classificazioni proposte in generale per i beni e, ancora di più, nello specifico per i beni comuni. Questo problema chiaramente genera delle grosse difficoltà anche a livello definitorio.

Secondo la teoria dei *commons*, proposta da Elinor Ostrom (premio Nobel dell'economia 2009) e altri, i beni si classificano in quattro categorie che emergono dal rapporto tra il bene in questione e i suoi utilizzatori. Tale classificazione divide, su due lati, la maggiore o minore *escludibilità* di un bene – ossia la possibilità di escludere un individuo o un gruppo dalla sua fruizione – e sull'asse delle ordinate è indicata la maggiore o minore *rivalità* di un bene – ovvero quanto il suo consumo da parte di un individuo o di un gruppo possa compromettere la fruizione da parte di altri.

Tale classificazione, quindi, stabilisce che i *beni pubblici* – tradizionalmente: la cultura, la sanità, l'informazione etc. – sono non esclusivi e non sottraibili, che i *beni di "club"* – cinema, parcheggi privati, corsi privati etc. – sono caratterizzati da una bassa sottraibilità e da una alta esclusività, che i *beni privati* – vestiti, automobili, elettrodomestici etc. – sono facilmente esclusivi e sottraibili e che i *beni comuni* – tradizionalmente accesso all'acqua, alla terra, alle risorse – sono non esclusivi, ma facilmente sottraibili. Quanto appena evidenziato fa emergere quanto il problema relativo ai beni comuni sia primariamente di carattere amministrativo e gestionale, soprattutto in relazione alla loro distribuzione. Su questa caratteristica si poggia la tragicità di questo tipo di bene, sottolineata dal biologo evoluzionista americano Garrett Hardin.

Per quanto riguarda una prima classificazione dei beni comuni, essi possono essere divisi in *beni immateriali* – come la cultura e l'informazione –,

beni naturali e beni ambientali –; alcuni esempi: da un campo di un determinato territorio, passando da una catena montuosa per arrivare all'acqua e all'atmosfera. A differenza dei primi, i secondi sono esauribili.

Questa caratteristica dei beni comuni conduce a un'altra modalità di classificazione che divide i beni comuni in *beni inesauribili* – i precedenti beni immateriali –, *beni esauribili* – la maggior parte dei precedenti beni naturali e ambientali – e *beni rinnovabili* – alcuni beni naturali e ambientali che, se trattati in determinate condizioni, hanno la possibilità di attuare un processo di rinnovamento potenzialmente costante (acqua, atmosfera etc.).

Inoltre, è possibile parlare di *beni comuni locali* – tutti quelli che afferiscono a un determinato luogo e quindi a un'area geografica molto limitata (es. un pascolo, una determinata risorsa idrica etc.) – e *beni comuni globali* – tutti quelli che sono diffusi globalmente (es. l'atmosfera, l'informazione etc.) o di *beni comuni tangibili* – tutti i beni comuni che hanno un qualche consistenza materiale – e *beni comuni intangibili* – analoghi ai beni comuni immateriali.

Secondo un'altra ricognizione, possono essere divisi in *beni comuni tradizionali* – quelli dei quali una determinata comunità gode per diritto consuetudinario (un pascolo, un'area di pesca etc.) –, *beni comuni globali* – ossia le risorse naturali diffuse su tutto il globo (aria, acqua, la biodiversità etc.) – e i cosiddetti *new commons* – cultura, informazione, internet, infrastrutture, servizi pubblici, casa, sicurezza, pace, lavoro etc. Appoggiandoci a questa classificazione, è possibile dividere il campo dei beni comuni anche in *beni comuni di sussistenza* – i primi due gruppi appena citati – e *beni comuni sociali* – il terzo gruppo appena citato.

Una peculiare classificazione è stata proposta da Cristina Montesi secondo la quale le dimensioni *natura/cultura* e *locale/globale* si incrociano. Nello spazio di sovrapposizione *naturale/locale* si trovano i *beni comuni locali* – pascoli, sementi, pesca etc. –, in quello che sovrappone *naturale/globale* i *beni comuni globali* – clima, oceani, atmosfera etc. –, in quello che incrocia *culturale/locale* i *beni comuni del vivere comunitario* – reti sociali, infrastrutture, saperi tradizionali etc. – e in quello che sovrappone *culturale/globale* i *beni comuni culturali, legati alle innovazioni e alle scoperte scientifiche* – la conoscenza, l'arte, internet etc⁶.

Tutte queste classificazioni si sovrappongono e si incrociano, quasi mai si escludono a vicenda. È possibile così avere beni comuni al tempo locali rinnovabili e, di converso, lo stesso bene comune può pos-

6 Cfr. Aa. Vv., *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013, p. 227.

sedere etichette provenienti da molteplici catalogazioni, per esempio l'atmosfera è contemporaneamente un bene comune globale, rinnovabile e naturale. Questo grande numero di classificazioni – e sarebbe possibile anche elencarne di ulteriori – è la conferma di una rarefazione dei confini di tutti i beni comuni. Tra i tanti che si sono espressi a riguardo, stimolando il dibattito internazionale sui *commons* nella seconda metà del ventesimo secolo, compaiono sicuramente i nomi di Garret Hardin⁷ e di Elinor Ostrom⁸.

3. Beni comuni e diritti

La definizione di beni comuni proposta, invece, della cosiddetta Commissione Rodotà⁹ sostiene che i beni comuni sono: «Cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona»¹⁰.

Da questa citazione, i beni comuni sono configurabili come tutto ciò che è funzionale a garantire e a tutelare i diritti fondamentali e il verificarsi del libero progetto di vita di ogni singolo individuo. Giusto a titolo esemplificativo, nella carta dei diritti fondamentali dell'unione europea è rinvenibile la seguente elencazione dei diritti fondamentali:

-
- 7 Garrett Hardin coniò nel 1968 l'espressione "tragedy of commons", con la quale sosteneva che se l'umanità non fosse stata limitata nella libertà individuale, avrebbe rischiato, come nell'isola di Pasqua fecero gli abitanti, di distruggere quei beni comuni dai quali dipende la vita della specie umana. Hardin ha posto l'attenzione sulle questioni che non possono essere risolte con mezzi tecnici, distinte da quelle con soluzioni che richiedono "un cambiamento solo nelle tecniche delle scienze naturali, chiedendo poco o nulla in termini di cambiamento di valori umani o idee di moralità". Hardin analizza le problematiche inerenti alla crescita umana della popolazione, all'uso delle risorse naturali della Terra e allo stato sociale: G. Hardin, *The tragedy of commons*, in «Science» n. 2859, 1968, pp.124-1248, anche su: science.sciencemag.org/content/162/3859/1243.full/.
- 8 L'idea di base esplorata nel suo influente libro del 1990, *Governing the Commons*, è quella di utilizzare le non poche energie della società civile per ideare forme nuove di gestione comunitaria. In altri termini, il modello di gestione deve essere congruente con la natura propria del bene di cui si tratta: se questo è comune, anche la gestione sarà comune.
- 9 Commissione nominata con il decreto del Ministro della giustizia del 14 giugno 2007 e incaricata di redigere uno schema di disegno di legge delega per la riforma delle norme del codice civile sui beni pubblici, diretta da Stefano Rodotà.
- 10 *I beni comuni nella proposta della Commissione Rodotà*, in Appendice a Aa. Vv., *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, a cura di M.R. Marrella, Ombre corte, Verona 2012, p. 162.

capo I: dignità (dignità umana, diritto alla vita, diritto all'integrità della persona, proibizione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti, proibizione della schiavitù e del lavoro forzato);

capo II: libertà (diritto alla libertà e alla sicurezza, rispetto della vita privata e della vita familiare, protezione dei dati di carattere personale, diritto di sposarsi e di costituire una famiglia, libertà di pensiero, di coscienza e di religione, libertà di espressione e d'informazione, libertà di riunione e di associazione, libertà delle arti e delle scienze, diritto all'istruzione, libertà professionale e diritto di lavorare, libertà d'impresa, diritto di proprietà, diritto di asilo, protezione in caso di allontanamento, di espulsione e di estradizione);

capo III: uguaglianza (uguaglianza davanti alla legge, non discriminazione, diversità culturale, religiose e linguistica, parità tra uomini e donne, diritti del bambino, diritti degli anziani, inserimento dei disabili);

capo IV: solidarietà (diritto dei lavoratori all'informazione e alla consultazione nell'ambito dell'impresa, diritto di negoziazione e di azioni collettive, diritto di accesso ai servizi di collocamento, tutela in caso di licenziamento ingiustificato, condizioni di lavoro giuste ed eque, divieto del lavoro minorile e protezione dei giovani sul luogo di lavoro, vita familiare e vita professionale, sicurezza sociale e assistenza sociale, protezione della salute, accesso ai servizi d'interesse economico generale, tutela dell'ambiente, protezione dei consumatori);

capo V: cittadinanza (diritto di voto e di eleggibilità alle elezioni del Parlamento europeo e alle elezioni comunali, diritto ad una buona amministrazione, diritto d'accesso ai documenti, Mediatore europeo, diritto di petizione, libertà di circolazione e di soggiorno, tutela diplomatica e consolare);

capo VI: giustizia (diritto a un ricorso effettivo e a un giudice imparziale, presunzione di innocenza e diritti della difesa, principi della legalità e della proporzionalità dei reati e delle pene, diritto di non essere giudicato o punito due volte per lo stesso reato)¹¹.

I beni comuni, quindi, oltre a essere funzionali alla realizzazione di questi diritti, dovrebbero anche garantire, ad ogni persona, la possibilità di avere le basi sia formali che sostanziali per un libero sviluppo del proprio progetto di vita. Tutto questo appare eccessivo.

Abituati a considerare i diritti come strumenti giuridici atti a garantire l'accesso a determinati beni – finanche alla proprietà privata – e le con-

11 *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=URISERV%3A133501.

dizioni formali per lo sviluppo della persona, la citazione presa precedentemente in esame, invece, attua un capovolgimento all'interno di quella tradizione di pensiero – il diritto occidentale –: non sono più i diritti a garantire l'accesso ai beni (e la possibilità di libero sviluppo personale), ma è l'accesso ai beni (comuni) a partecipare alla garanzia dei diritti (e alla possibilità di libero sviluppo personale).

A meno che l'analisi della definizione della Commissione non vada fatta sotto altra luce, ovvero, che, ad esempio, dal diritto di cittadinanza siano individuabili quell'insieme di beni indispensabili per la sua effettiva realizzazione. Questi sarebbero i beni comuni. In tal modo, il valore della tutela giuridica dei diritti resta e questi andrebbero a definire, seguendo un procedimento inverso, quei beni capaci di garantirli e, in quanto tali, da sottrarre a ogni possibile mercificazione. «La trasformazione dei beni comuni in merce si traduce poi talvolta in “biopirateria” ossia nell'appropriazione di risorse di pertinenza di popolazioni che non godono dei benefici del loro utilizzo [...]»¹². I diritti così diverrebbero la chiave per individuare un insieme di beni fondamentali, da tutelare per tutti.

A noi piace pensare a questa seconda soluzione. L'attenzione di Rodotà è sempre stata rivolta alle persone, alle generazioni future e alla natura, intesa come ambiente. In questa ottica, il rapporto tra beni comuni e diritti acquisisce tutto un altro significato: «Non siamo, allora, di fronte ad una semplice associazione tra diritti fondamentali e beni comuni, bensì alla produzione di beni comuni attraverso i diritti fondamentali»¹³. I beni comuni si mostrano attraverso la loro capacità di soddisfare i criteri insiti dei diritti fondamentali e rispondono alla loro funzione sottraendosi alla dimensione del mercato e della proprietà per garantire, a tutti, i diritti stessi. Come suggerisce Ermanno Vitale, l'intento di Rodotà rientra in quell'approccio definibile come “costituzionalismo dei bisogni”¹⁴.

4. *Il biosistema come bene comune*

L'ambiente, come abbiamo già sottolineato, è stato più volte interpretato come bene comune. La specifica di bene comune data all'ambiente nasce dall'idea che la terra sia l'unico *habitat* che permette la vita degli esseri

12 M.A. La Torre, *L'acqua come bene comune e le nuove disuguaglianze nel diritto ai commons*, cit., p. 93.

13 S. Rodotà, *Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide*, in Aa. Vv., *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, cit., p. 330.

14 E. Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 68.

umani e di tante altre specie e che la loro esistenza presente e futura non possa prescindere dalle sue condizioni di salute. Un bene, quindi, di cui l'uomo fa parte, all'interno di un vero e proprio *sistema vivente*. Un bene di cui lo stesso uomo, oltre ad essere responsabile dell'eccessivo consumo, è responsabile del danneggiamento, causato dall'introduzione di nuovi elementi artificiali o anche tecnologici. Eppure, è l'uomo l'unico che può intervenire in sua difesa, facendosi portatore degli interessi di tutti gli uomini e delle altre specie viventi, proprio invocando la categoria dei beni comuni.

Gli effetti interconnessi all'inquinamento, ad esempio, mostrati da una nutrita raccolta di prove scientifiche, stanno provocando un evidente deterioramento di molte zone geo-antropiche che, inevitabilmente, condizionerà in modo negativo la vita degli esseri che le abitano. Una tendenza che, se non verrà interrotta, investirà un numero sempre maggiore di individui.

Quanto detto, rende chiaro ed evidente che il genere umano dovrebbe avere almeno un interesse in comune: quello della tutela del biosistema. L'individuazione, infatti, di azioni meno dannose per l'ambiente dovrebbe essere un compito che chiama in opera indifferentemente tutti i rappresentanti del genere umano. Invece, troppo spesso, i beni comuni rischiano di essere legati agli interessi di una singola comunità tale da andare a segnare la sua identità e da essere strumentalizzati anche in eventuali conflitti comunitari, sia a livello materiale che a livello di costruzione identitaria. Utilizzare il linguaggio dei beni comuni nei confronti dell'ambiente pone l'accento su quanto abbiamo in comune in qualità di genere umano: l'ambiente e la vita.

Luisella Battaglia, in proposito, va oltre ogni forma di comunitarismo e travalicando le barriere tra le specie, propone un "umanesimo ecologico"¹⁵ che, a partire da una prospettiva morale antropocentrica, sappia instaurare una "fraternità"¹⁶ tra tutti gli esseri viventi e una responsabilità da parte di tutti gli esseri umani nei confronti della tutela degli altri viventi. La studiosa assegna agli esseri umani il compito di realizzare la propria umanità partendo dall'esercitare la propria responsabilità nei confronti delle altre specie viventi e anche della natura.

Questa prospettiva purtroppo appare molto lontana dalla realtà. Infatti, gli esseri umani sono sempre più presi dai processi della globalizzazione e quindi più divisi in gruppi e in singoli individui. L'atteggiamento nei confronti dell'ambiente rimane ampiamente predatorio e votato soprattutto al suo massimo sfruttamento per fini di profitto. Secondo Edgar Morin, l'umanità può salvarsi soltanto rendendo "ecocompatibile" oltre la propria tecnologia,

15 L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011, p. 166.

16 Ivi, p. 165.

anche la propria intera economia, intervenendo alla base per sanarla: «ciò che deve crescere è un'economia ecologizzata, un'economia della salute, un'economia del bene pubblico, un'economia della solidarietà, una nuova educazione»¹⁷. La sofferenza del nostro pianeta causata dagli impatti generati dall'uomo si mostra nell'insostenibilità di una crisi ambientale e delle risorse che ha globalmente dato il via a una riflessione sull'ambiente come patrimonio comune dell'umanità e sulle diverse strategie per difenderlo¹⁸.

Può essere sufficiente l'applicazione di interventi normativi capaci di individuare delle regole da seguire su scala globale per risolvere la crisi ambientale? Indubbiamente, ha il suo peso. Ma è auspicabile, a nostro avviso, per non dire necessario, un totale cambiamento dell'attitudine degli esseri umani nei confronti della natura non-umana, attuabile, anche e soprattutto, attraverso un'educazione ai doveri nei confronti dell'ambiente.

È, certamente, una crisi sistemica che dimostra quanto un intero modello di sviluppo sia strutturalmente da rifiutare. Essa rivela sia la pericolosità del diffondersi di nuovi valori del sistema attualmente predominante, sia l'urgenza di autonomizzarsi da questo per garantire una vita adeguata alle generazioni future¹⁹.

Quali sono le tendenze negative che hanno condotto a tutto ciò? Elena Pulcini e Laura Pennacchi formulano tra le possibili reciproche influenze: l'affermarsi di modelli economici liberisti e neoliberali, il diffondersi di modelli di relazione sociale sempre più improntati alla considerazione dell'altro come mero strumento, l'affermarsi di un individualismo illimitato. «La dimensione del comune, nel duplice significato di essere-in-comune (relazione, reciprocità, pubblica condivisione) e di ciò che è in comune (natura, risorse, pianeta), sembra essere definitivamente erosa e sacrificata alla libera e anarchica espressione di pulsioni senza limiti e cieche, rispetto agli stessi interessi dell'umanità futura»²⁰.

Non solo le relazioni interumane sono condizionate negativamente da un approccio predatorio nei confronti del mondo in comune, ma anche quelle con l'ambiente. La natura non umana infatti viene intesa come bacino di risorse da consumare e il rapporto con l'ambiente perde ogni connotato di alleanza e diviene di mero sfruttamento. In questa direzione, il

17 E. Morin, *Sette lezioni sul pensiero globale*, a cura di M. Ceruti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 82.

18 Sull'argomento vedi F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Il biosistema tra tecnica ed etica. Nuovi questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano 2018.

19 Cfr. L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012.

20 Aa.Vv., *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, cit., p. 47.

sistema economico e politico attualmente diffuso possiede la caratteristica di aumentare contemporaneamente sia la non sostenibilità ambientale che l'ingiustizia tra gli esseri umani tramite un processo di evoluzione esponenziale. Un sistema così pervasivo cerca di fare proprie e sfruttare tutte le risorse naturali condivise, andando a incidere negativamente sul benessere del territorio saccheggiandolo in tutti i suoi aspetti, sulla base di un precedente suo occulto passaggio dal dominio del pubblico a quello del privato.

La tendenza predatoria del sistema economico dominante non va a incidere solo sulla «natura esterna» – l'ambiente – ma anche sulla «natura interna» o, forse sarebbe più corretto dire, sulla «vita interna» – principalmente il codice genetico delle specie sia vegetali che animali. La ricerca in questo ambito è spesso finalizzata alla creazione di brevetti, che comportano la privatizzazione della invenzione. Questo processo tende a interpretare la vita come un bene che può essere utilizzato a vantaggio di pochi. Questa brevettabilità del vivente proveniente dalla ricerca e dall'ingegneria genetica ha inaugurato una vera e propria tendenza verso la privatizzazione della vita. Piuttosto che di vita, però, si può ormai parlare di *biotecnologie*, ovvero di tecnoscienza applicata alla “vita naturale” tradizionale. In questo senso, è possibile ipotizzare una nuova situazione delle stesse scienze giuridiche nel loro compito di definizione dei beni comuni.

5. *Le scienze giuridiche al bivio?*

Vi è un'indubbia differenza tra chi progetta e chi usa i prodotti della tecnologia. Il progettare comprende il nesso tra potere e sapere, l'utilizzare apprezza solo il potere che deriva dall'utilizzo della tecnoscienza. Ciò impone di prendere atto del potere che oggi essa esercita sulla regolazione dei rapporti umani, i quali sembrano esigere un nuovo processo di *liberazione*:

Dentro questa differenza sorgono le diverse immagini della tecnica e della loro connessione, pratico-teorica, con il tema della liberazione. [...] Se oggi guardiamo ad alcuni dei risultati di questo enorme impegno dell'uomo occidentale (i grandi vantaggi per l'esistenza umana guadagnati attraverso lo sviluppo tecnico-scientifico), possiamo notare come si siano, di fatto, rese disponibili nuove forme di liberazione da alcuni dei vincoli più evidenti della condizione umana.²¹

21 A. Pessina, *L'uomo e la tecnica: annotazioni filosofiche*, in M.L. Di Pietro, E. Sgreccia (a cura di), *Biotecnologie e futuro dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 12-13.

Ad esempio, il vincolo spazio-temporale si è ridotto sia per i mezzi di trasporto, sia per quelli di informazione; inoltre, anche i vincoli biologici si riducono progressivamente per mezzo delle biotecnologie applicate alla vita umana. Nelle biotecnologie, altresì, risulta palese la profonda mutazione delle capacità di dominio della realtà microscopica, che può essere sempre meglio sottomessa agli interessi dell'uomo, o meglio dell'uomo che possiede i capitali per produrre e gestire i propri interessi (o anche i propri desideri).

Non trascurabili, infatti, sono gli ingenti interessi economici che si sono costruiti negli anni, per esempio intorno alle biotecnologie. Interessi che si sono sostituiti alle finalità scientifiche nei laboratori di ricerca:

L'intreccio tra i grandi interessi economici e finanziari ed i poteri forti (che ne sono condizionati) ha la capacità di imporre consumi, modelli di vita, persino valori di riferimento a generazioni malleabili, divenute quindi disponibili ad accogliere orientamenti etici favorevoli alla speculazione commerciale dei progressi delle biotecnologie, e d'altro lato manipolabili dai poteri politici sovranazionali coordinati a quei grandi interessi nel favorirne i traffici e trarne vantaggio per conseguire consenso e stabilità.²²

Siamo ormai lontani dai tempi in cui la natura umana era ancora considerata un organismo imm modificabile, allorché si interveniva per curarla, non per trasformarla, oppure per potenziarla. Non a caso prevalevano modelli teorici che presupponevano un ordine standard imm modificabile, a cui lo scienziato del diritto avrebbe dovuto riportare gli eventuali scostamenti da *ciò che è retto*, ovvero *per natura*. A voler essere più precisi, la natura era considerata una peculiarità del potere divino, oppure un atto della potenza della natura, considerata autonoma, a sé stante, in linea con l'antico modello aristotelico di scienza²³, per cui *per natura* si danno alcuni accadimenti, la cui regolarità e iterabilità il teorico dovrà scoprire e l'esperto di diritto dovrà realizzare mediante norme che creano coesione e ripristinano l'armonia primigenia. Anche il corpo, inteso più come *Körper* che come *Leib*, era pensato, per sua essenza, organico, non modificabile, tutt'al più imitabile mediante applicazioni tecniche. Le biotecnologie ultramoderne, oltre ad aprire nuovi sentieri tecnoscientifici, cancellano questo antico pensiero. È mostrabile che esse sono in grado d'intervenire nella

22 G. Acocella, *Eugenetica ed etica sociale nel «Mondo nuovo» di A. Huxley*, su: <file:///C:/Users/kar/AppData/Local/Temp/3217-3304-1-PB.pdf>, p. 87.

23 Aristotele, *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Libro II, 192b-193a, Rusconi, Milano 1995, pp. 59-61.

struttura stessa dell'essere vivente, donando allo stesso uomo la possibilità di trasformare-creare (produrre da capo, ibridare, clonare, modificare geneticamente...) l'essere umano: nel momento in cui si è riusciti a scindere e a ricomporre gli elementi fondamentali di un genoma, s'infrange l'originaria identità dell'essere umano. Da un'identità organica, acquisita nel concepimento, si è passati all'individuo programmato scientificamente, tramite l'ingegneria genetica e la procreazione medicalmente assistita. Così, l'uomo sta cedendo il più grande dei suoi poteri: quello di generare. Anche questo sta rappresentando un mutamento tracciato dal progresso scientifico e tecnico nei rapporti umani e, di conseguenza, anche nei rapporti giuridici. Di qui una serie d'interrogativi che interessano molto il teorico del diritto: è realmente tutto ciò che fa sentire l'uomo accresciuto nella sua libertà? I risultati, a cui è giunta la tecnoscienza oggi, possono rappresentare il compimento dell'idea di Sartre che l'uomo è «ciò che si fa»²⁴, nella totale espansione della sua libertà fino al superamento del limite dell'umano?

I comitati di bioetica da tempo cercano di escogitare strategie, anche di tipo normativo, per limitare i margini di potere del nuovo demiurgo, finendo però per diventare come dei "grilli parlanti", inascoltati e inopportuni nella civiltà ipertecnologica e utilitaristica. Intanto, però, continuano a sussistere interessi di ordine generale, che vengono codificati nel gergo dei cosiddetti *diritti umani*, i quali risultano ri-affermati costantemente, non soltanto nelle situazioni di violazione, per così dire, tradizionale della dignità umana (si pensi alle diverse forme di schiavitù, oppure alle situazioni di conflitto bellico), ma anche di fronte ai nuovi rischi comportati dalla rivoluzione tecnoscientifica attuale. Pensiamo anche alle conseguenze ambientali dell'uso delle biotecnologie, impensabili fino a qualche decennio fa. Le nuove tecnologie prendono piede più rapidamente di prima. Ciò significa che anche i rischi ad esse correlate possono diffondersi più rapidamente, superando la capacità della società di comprendere e riconoscere questi eventi in tempo utile per evitare danni. Da tempo, gli esperti evidenziano i segnali che annunciano gli effetti negativi di questi fenomeni. Effetti sistematicamente ignorati fino a quando i danni alla salute e all'ambiente diventano inevitabili. Attraverso particolari dimostrazioni viene reso evidente come segni di pericolo, rimasti inascoltati, hanno causato morte, malattie e distruzione ambientale. Problemi di fertilità causati da pesticidi, prodotti chimici ormonali nella comune plastica, impatto dei prodotti farmaceutici che stanno cambiando gli ecosistemi, sono solo alcu-

24 J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando editore, Salerno 2014, p. 66.

ni degli esempi citati. E poi vi sono quei segnali di allarme che emergono da tecnologie attualmente in uso, tra cui i telefoni cellulari, gli organismi geneticamente modificati e le nanotecnologie²⁵.

Forse, la scienza dovrebbe semplicemente riconoscere la complessità dei sistemi biologici e ambientali, in particolare quando ci sono molteplici effetti contemporaneamente. È sempre più difficile isolare un singolo agente e dimostrare che esso non provoca danni. I politici dovrebbero rispondere ai sistemi di preallarme più velocemente. L'incertezza scientifica non può essere una scusante per l'inazione quando vi è la prova verosimile di un danno grave. L'azione non deve coinvolgere solo la politica ma anche la società che, tramite nuove forme di *governance*, promuova percorsi di innovazione e analisi del rischio.

Ma sarà mai possibile demarcare (come voleva la scienza giuridica moderna) i campi di ricerca in una situazione ormai irrimediabile di ibridazione e polverizzazione dei saperi? Non è forse l'ibridazione dei saperi scientifici e tecnici il principale apporto delle rivoluzioni scientifica post-moderna, di cui anche il diritto dovrebbe tener conto? E ancora: può una tale problematica (stabilire ciò che è cura della malattia e ciò che invece è eugenetica) essere affidata alla legislazione politica che, negli Stati di diritto, ha la competenza della produzione delle norme? «E se questa fosse, appunto, la risoluzione del problema, su quali principi etici si baserebbe la legislazione politica per disciplinare la problematica delle biotecnologie? Sappiamo che esistono centri di ricerca che lavorano per riprodurre, clonare organi umani, senza ovviamente avere l'autorizzazione di legge per tali ricerche»²⁶. E conosciamo prese di posizione di scienziati che, senza scrupolo alcuno, parlano di necessità di controllo dell'evoluzione, da sottrarre al caso e alle sue leggi piuttosto lente e affidare, piuttosto, alle sapienti mani dei ricercatori e degli scienziati:

È evidente che, in questi centri di ricerca, ciò che viene innanzitutto trasformato è la percezione culturale della vita umana. Questo significa che qualsiasi legislazione non potrà che drammaticamente inseguire e cercare di mettere ordine a tale mutamento di visione della vita dell'uomo. Allora la domanda diviene: come intendiamo pensare noi stessi? Come possiamo esistere in una comunità morale che considera, per principio, le persone nella loro "integrità fisica e psichica"

25 Sul l'argomento cfr. D. Matassino, G. Verricchio, M. Serluca, M. Occidente, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella scienza moderna*, in P. Giustiniani, L. Romeo (a cura di), *Per un nuovo dialogo tra scienza e fede alla luce del pensiero di Paolo Antonio Foscari*, Editoriale progetto 2000, Cosenza 2017, pp. 77-131.

26 S. Zecchi, *Paradiso occidentale. La nostra decadenza e la seduzione della notte*, Mondadori, Milano 2016, p. 145.

(cioè determinata dal suo naturale patrimonio genetico), mentre la ricerca scientifica (in particolare le bioingegnerie) tende a ignorare o rifiutare tale principio?²⁷

Non è una novità che le volte in cui si pone un problema relativo all'opportunità o meno di intervenire per curare malattie con procedure di ingegneria genetica, si inneschi un acceso dibattito tra progressisti e conservatori, volto a favorire la volontà di difendere la propria opinione, quale espressione della libertà del proprio pensiero etico, oltre che le proprie metodologie scientifiche e teorie generali del sapere.

E neppure è un caso che, dalla parte dei conservatori, si trovino coloro che hanno una fede religiosa: posizione apparentemente conservatrice, in realtà antagonista al relativismo progressista del "fai da te" etico. Oggi la religione si presenta come una difesa culturale della nostra tradizione umanistica contro un postumanesimo scienziato, e se nel nostro Occidente laico e secolarizzato non ci fosse ancora un sentimento religioso scomparirebbe qualsiasi dialettica sull'opportunità o meno di servirsi della biogenetica per la cura dei malati²⁸.

È necessario individuare un equilibrio fra i poteri (economici, politici, scientifici, etici), una reciproca limitazione delle loro forze, cosicché nessuna prevalga sulle altre, praticando una modalità di scienza in grado di ritrovare l'armonia? È, forse, questa la sfida più impegnativa che gli ordinamenti giuridici devono oggi fronteggiare e che i teorici del diritto devono mettere a fuoco nei loro nuclei teoretici e possibili soluzioni giuridiche, anche tenendo presente dei progressi della riflessione circa i *new commons*. Eppure, il percorso per giungere ad una corretta riflessione sui diversi lati di discussione sembra non poter fare altro che passare attraverso la limitazione di alcuni diritti, che tuttavia erano nati e sono stati riconosciuti proprio a motivo dei progressi tecnoscientifici. Di qui una peculiare situazione apparentemente senza via d'uscita, in quanto si rischia, per affermare la fondatezza di nuovi diritti, di doverne limitare altri, appartenenti a precedenti generazioni storico-sociali e storico-economiche.

6. Meglio parlare di doveri?

Alcuni studiosi di simbolica giuridica e politica suggeriscono di aggirare *l'impasse*, ritornando a parlare di doveri, prima che di diritti o di beni

27 S. Zecchi, *Restare umani o valicare il limite. Il dilemma delle biotecnologie*, su: www.ilgiornale.it/news/restare-umani-o-valicare-limite-dilemma-delle-biotecnologie-1330923.html, 19 luglio 2017.

28 Cfr. *Ibid.*

comuni. Il carattere peculiare dei diritti si desume dal modo in cui essi si sono affermati nel XVIII secolo. Un'affermazione che ha subito mostrato la sua natura politica. In quanto richiesta politica, essi sono espressione di rivendicazione di gruppi o di interi popoli. Ad essi può affiancarsi la legge del più forte, che impone *erga omnes* il suo modello di civiltà, che implica anche le forme per imporne l'osservanza generalizzata. Per dare riscontro di ciò, basta analizzare la prima genesi dei diritti moderni, e, quindi, è sufficiente ripensare prima alla rivoluzione americana e poi a quella francese, per osservarne già la diversità di genesi e di motivazioni ideali:

[...] se una differenza deve essere rilevata tra lo spirito che ha animato la dichiarazione dei diritti francesi e quello della dichiarazione americana, bisogna mettere in evidenza caratteristiche alquanto scontate; mentre il primo (francese) è dipendente da elaborazione intellettuale e da un programma politico-istituzionalistico eversivo degli ordini vigenti, il secondo (statunitense) è più legato alle coscienze e alle convinzioni morali, che ne hanno fatto in tutti i sensi una religione civile, di cui le istituzioni sono una sorta di prolungamento tutorio. Si potrebbe parlare di un'ideologia più intima e interiorizzata nell'area anglosassone, quindi meno dettata da sentimenti rivendicativi immediati, e di un'ideologia più strumentale nell'area francese e quindi ben più radicalmente segnata dalla politicizzazione.²⁹

I caratteri di politicità rivendicativa, che nell'area statunitense non si mostrano nel loro costituirsi, compaiono in seguito e si esplicano nei diritti umani.

Il dovere, invece, sembra vantare una priorità storica e una logica sui diritti dell'uomo: «L'affermazione di un diritto può fondarsi solo sul rispetto di un dovere, quindi sul dovere; del resto un dovere può essere assunto o sentito indipendentemente dall'esistenza di un diritto»³⁰.

I diritti umani, dichiarati come irrinunciabili, manifestano, così, il loro carattere rivendicativo senza ancor rendere chiaro chi, dall'altra parte, dovrebbe farsi concretamente carico del loro adempimento. Discutere della priorità dei diritti e dei doveri diventa, perciò, oggi essenziale perché la scelta di una priorità implica una determinata tendenza etica:

29 G.M. Chiodi, *Precedenza dei doveri sui diritti, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in G.M. Chiodi (a cura di), *I diritti umani: un'immagine epocale*, Guida editore, Napoli 2000, p. 15. Sull'argomento si veda anche Id., *Invito ad una critica dei cosiddetti diritti e ad una rinnovata attenzione ai doveri*, in L. Bianca, A. Catelani (a cura di), *Giusnaturalismo e diritti inviolabili dell'uomo*, Università degli Studi di Siena, Arezzo 2009, pp. 49-60; Id., *Improprietà dei diritti umani*, in A. Tarantino (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio*. Atti del V Congresso dei filosofi italiani. Lecce, 13-14 aprile 2000, Giuffrè, Milano 2003, pp. 67-93.

30 Ivi, p. 16.

Affermare la priorità dei diritti sui doveri, come molti sanno, significa imporre corrispettivamente dei doveri, sottraendoli alla sfera morale e rendendoli obblighi esterni. [...] La priorità dei diritti sui doveri, se vuole confutare l'accusa di subordinare la morale alla politica, è costretta a dichiarare quali siano i fondamenti di tali diritti.³¹

Al pari dei diritti, anche per i doveri la scelta dei fondamenti è, come nella *epistème* classica, sempre o metafisica o ideologica. Fattori che, come si è già osservato a proposito della genesi delle metodologie scientifiche moderno-contemporanee, sono progressivamente caduti in crisi, a seguito dell'emergere del relativismo e dalla crisi della metafisica. Ma, se si riflette bene, a differenza dei diritti, il dovere chiama direttamente in causa il soggetto che deve rispettarlo. Inoltre: «la priorità del dovere corrobora per sua natura il principio di responsabilità, senza il quale anche ogni teoria dei diritti è vanificata»³².

In una società in continuo mutamento come quella odierna, l'estensione dei diritti va diventando frutto delle pressioni sociali e degli interessi politici, tanto che le rivendicazioni che li alimentano non sono totalmente adeguate agli oneri che impongono, come si è osservato in alcune esemplificazioni della società ipertecnologica. Non solo. Tali rivendicazioni sono volute a tutela dell'uomo, che è parte di quel sempre più complesso sistema di relazioni in cui i diritti umani si trovano coinvolti.

Dinanzi all'eterogeneità, sia dei soggetti sia delle istanze, la nozione di essere umano va sottoposta a diversi interventi ermeneutici, ma ciò richiederà, forse, un ritorno alle istanze pre-scientifiche, allorché si riteneva, come si è visto, di poter cogliere delle ricorrenze "per natura" di determinati fenomeni storici e culturali? Se ci si attiene alla situazione tecnoscientifica in corso, resta la via della definizione di uomo in senso fisiologico, ma essa, in sintesi, dipenderà da accordi e decisioni, da assumere all'interno della cosiddetta *comunità scientifica*. Ciò appare a molti inevitabile, data la pressione da parte delle biotecnologie e, soprattutto, dei loro committenti e detentori. Non dimentichiamo, tuttavia, che una già complessa definizione di persona, che è causa di numerosi dibattiti, risulterà ancora più complessa, una volta che si deciderà d'intervenire tecnicamente per la modifica dei caratteri genetici. Ciò causerà sempre nuove istanze di "elevazione a soggetto di diritto", perché vi saranno nuovi soggetti – anche soggetti sub-umani o iper-umani, o almeno soggetti ibridi – che, infatti, entreranno nel circuito dei diritti. Da tempo sono in discussione i criteri per stabilire quando un uomo può definirsi morto, dal

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

momento che le terapie accanite, i trapianti di organo e le sostituzioni di funzioni organiche, rinviando ad una decisione non più solo scientifica o ontologica, ma deontologica. Un decesso, quindi, è ormai divenuto un evento solo normativo e non più naturale, benché alcune visioni etico-religiose accampino il rispetto della fine naturale della vita.

Ecco perché si può ben ritenere oggi essenziale che ogni individuo, in quanto parte di una comunità, debba venire a conoscenza (anche in senso epistemologico e metodologico) del proprio dovere verso l'altro, ancor prima di conoscere l'elenco dei propri diritti garantiti dalla collettività nazionale e internazionale. Ciò assicurerebbe una maggiore autoregolazione della società rispetto a una modalità in cui ogni individuo chieda solo quali siano i propri diritti. Sentirsi investito solo di diritti, significa imporre ad altri dei doveri.

7. Oltre l'età dei diritti, l'istanza dei doveri

È ben noto che la questione intorno ai diritti umani si fa assai presente, sul piano politico internazionale, dopo il secondo dopoguerra. Da allora, seguirono più avvenimenti, tra cui la proclamazione dei diritti nelle carte costituzionali di quei Paesi che avevano riconquistato la libera vita democratica. Oltre a ciò, i diritti dell'uomo sono stati proclamati nella *Dichiarazione Universale dei Diritti* da parte dell'ONU nel 1948, e, per l'Europa, nella *Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo* del 1950, cui sono seguite la *Convenzione Americana* del 1969 e la *Convenzione Africana dei Diritti degli Uomini e dei Popoli* del 1986. Vanno ricordate, inoltre, dichiarazioni a carattere specifico, come quella dei *Diritti del fanciullo* del 1959, quella sulla *Eliminazione della discriminazione nei confronti della donna* del 1967, quella dei *Diritti del minorato mentale* del 1971. Non solo. Ciò che caratterizza la teoria dei diritti, oggi, è l'allargamento progressivo della cerchia dei soggetti di diritto. È, infatti, possibile considerare soggetti di diritto anche i cosiddetti "umani marginali", come i minorati mentali, i pazzi e i bambini molto piccoli. Non solo. Oggi, tra i nuovi soggetti di diritto, si collocano le future generazioni e gli embrioni (soprattutto quelli prodotti ma non innestati in utero), gli animali non umani e il biosistema³³, quest'ultimo, quale diritto umano essenziale per

33 Sull'argomento F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Bioetica, ambiente e alimentazione. Per una nuova discussione*, Mimesis, Milano 2015; Id., *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano 2017.

la sopravvivenza umana. Non dimentichiamo che Hannah Arendt, in *Le origini del totalitarismo*, sostenne che «il diritto ad avere diritti, [...] dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa»³⁴.

La storia dei diritti dell'ultima fase del Novecento è stata caratterizzata dalle rivoluzioni, insorte nel periodo, delle donne, degli ecologisti, degli omosessuali, della scienza e della tecnica. La libertà s'incarna ormai nella diversità sessuale, nell'attenzione per il corpo, nel rispetto per la biosfera, nell'uso non aggressivo delle innovazioni scientifiche e tecnologiche... Quanto detto, serve a sottolineare l'entrata definitiva nell'età dei diritti³⁵, oggi divisi addirittura in generazioni. Ed è così, che accanto ai diritti di "prima generazione", quelli cioè di libertà, a cui abbiamo fatto già cenno, si sono affermati quelli di "seconda generazione", ossia quelli politici (diritto all'autonomia) e sociali (diritto al lavoro, alla casa, alla salute, alla istruzione). Di seguito, si sono aggiunti i diritti di "terza generazione", i diritti, ovvero, di solidarietà, il diritto allo sviluppo, alla pace internazionale, ad un ambiente protetto, alla libertà di informazione e, poi, i diritti in cui il soggetto è rappresentato dagli individui in quanto gruppi, come la famiglia, la nazione, l'umanità tutta. Ultimi, almeno per adesso, troviamo i diritti di "quarta generazione", ovvero quelli che potremmo chiamare bioetici, strettamente collegati con lo sviluppo di nuove tecnologie soprattutto nel campo biologico e medico. Sono piuttosto noti gli effetti della ricerca biologica e degli studi che si stanno facendo sul patrimonio genetico, molte dei quali tra alcuni anni potrebbero essere ben accettati dall'umanità (le cui tematiche fanno ormai pensare a un futuro costituirsi dei diritti di "quinta generazione"). Al pari degli altri diritti (prima, seconda e terza generazione), anche i "nuovi diritti" (quelli di quarta generazione o delle generazioni a venire) vanno considerati come altrettanti strumenti di tutela, elaborati dalla scienza del diritto e dalla scienza della politica, degli individui contro il potere, sia economico sia tecnologico, che sottovaluta le esigenze dei singoli individui. Questo parlare di "generazioni" non deve indurre a pensare che ogni nuova generazione condanni all'obsolescenza tutte le precedenti. I diritti, così distribuiti, si riunificano intorno alla persona e si presentano come indivisibili, anche perché, nel processo generativo, ogni generazione consegna alle successive i diritti consolidati.

34 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Milano 1996, p. 413.

35 Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005. Con l'espressione "età dei diritti", ci si riferisce alle discussioni sorte sull'"uomo della strada", in termini soggettivi: ogni rivendicazione morale, giuridica ed economica viene formulata nel linguaggio dei diritti, e non più in quello della giustizia e del bene comune.

La richiesta di nuovi diritti solleva, tuttavia, come si accennava, una grave aporia: se tutti questi diritti sono fondamentali, alla fine niente risulterà fondamentale. D'altra parte, è intuitivo che i diritti umani non possono essere tutti di eguale peso normativo, soprattutto quando sono in tensione gli uni con gli altri. Alain Laquière ha sostenuto che quanto più il predicato "fondamentale" si amplia, includendo una quantità crescente di diritti soggettivi, tanto più aumenta la necessità di relativizzarli e condizionarli ad altri diritti concorrenti³⁶. Si osserva, inoltre, che l'inflazione normativa, prodotta a garanzia della tutela di questa pleora di diritti, può rendere problematica l'effettività dei nuovi diritti e l'individuazione dei soggetti istituzionali provvisti della competenza necessaria per farli valere a livello nazionale e internazionale. I diritti vengono, così, adoperati in modo aggressivo e con l'esclusivo scopo di far prevalere un interesse personale, senza considerare più quello altrui. Ogni uomo si allontana sempre più dagli altri, ritirandosi in un proprio mondo da dove impugna i propri diritti.

Ciò dovrebbe far riflettere che non nei diritti, ma nella comunità, risiede l'unica salvezza per le persone. E in quanto parte di una comunità, l'uomo ha principalmente dei doveri³⁷. Il dovere dell'umanità è, anche, di preservare la natura, necessaria, antropologicamente, alla sopravvivenza³⁸. Continuare a sottovalutare i doveri nella stagione della moltiplicazione dei diritti, significherebbe, insomma, accettare la disgregazione della società e prepararsi a un costante scontro fra diritti. Nulla esprime di più il legame politico fra i membri della società, favorendo altresì il senso di appartenenza al corpo sociale, del senso di responsabilità sentito verso gli altri membri. Negli ultimi decenni il diritto, prima d'essere un principio a cui fare riferimento per sanare un sopruso, è diventato il luogo in cui si sono accampate, di volta in volta, pretese e privilegi, talvolta desideri elevati al rango di bisogni fondamentali da soddisfare. Una serie di richieste più o meno legittime, il cui incremento può causare l'incrinarsi dell'equilibrio democratico. La democrazia non può vivere di soli diritti. Questi diventano strumenti di democrazia, quando possono contare sull'unità politica e sui doveri di solidarietà su cui si fonda il processo di civilizzazione di un Paese; altrimenti sono solo fattori di egoismo individuale.

36 Cfr. A. Laquière, *État de droit e sovranità nazionale in Francia*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto: storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 308-311.

37 Cfr. E. Morin, *Etica*, Raffaello Cortina editori, Milano 2005.

38 Cfr. M.A. La Torre, *Etica ambientale: un bilancio*, in F. Del Pizzo, P. Giustiniani (a cura di), *Bioetica, ambiente e alimentazione. Per una nuova discussione*, cit., pp. 35-45, qui p. 36.

Una politica dei diritti finisce col produrre una perdita tanto dei rapporti sociali quanto di quelli politici. Tutti gridano il proprio diritto, nessuno si occupa di quello dell'altro. E se la parola diritto fosse sostituita con quella di dovere? Il dovere di prima, seconda, terza e quarta generazione, ad esempio. Che effetto produrrebbe, reclamare il dovere a dare e ricevere libertà, solidarietà e sussidiarietà, a dare e ricevere un ambiente protetto, a dare e ricevere la pace, soprattutto nell'attuale assetto internazionale, nel quale la globalizzazione economica e finanziaria ha provocato migrazioni di massa ed ha acuito la forbice socio-economica tra chi possiede e chi è scartato? Con molta probabilità, si rammenterebbe che quello che è necessario per noi, è indispensabile anche per gli altri, soprattutto per coloro che costituiscono dei veri e propri scarti della produttività umana. È possibile, attraverso un'educazione al dovere, per esempio, ritornare al legame con la comunità o a quel rapporto dialettico che il mondo surmoderno ha trasformato in rapporti liquidi (ovvero crescita del processo di individuazione)³⁹? Non è forse ripensando ai doveri che ci rendiamo conto che sono essi, in ultima istanza, a fondare i diritti? Quando si rivendica il diritto alla libertà di parola, non si sta forse sostenendo che ognuno dovrebbe sentire il dovere di lasciar esprimere opinioni a tutti, anche ai senza voce e ai futuri abitanti del pianeta?

Vi è chi sostiene che modificare il proprio corpo con la tecnologia, non sia un vantaggio, ma un diritto. Certo, se c'è qualcosa che non piace, perché non modificarlo? Ma è pur vero che la riduzione del corpo a macchina alimenta la propensione a trasformarlo sempre di più in strumento, attivando un controllo continuo sulla persona, la quale viene espropriata del proprio corpo (nel senso di corporeità individuale), il quale passa nella disponibilità di più soggetti. Ma quale può essere il destino dell'individuo spossessato del proprio corpo? Quale il dovere della persona di tutelare la propria identità?

Medici, scienziati e tecnologi rivendicano la loro estraneità a tali interrogativi morali.

È però una porta tenuta aperta da un timore diffuso e non infondato che quella natura che la tecnologia considera ridotta in un suo dominio sta deteriorandosi nei suoi equilibri climatici, nelle sue catene biologiche, nella disponibilità delle sue risorse energetiche. Se il progresso continuerà in miriadi di direzioni, con modelli programmatici e progettuali di breve tempo e di utilità parcellari, la previsione di un degrado inarrestabile della condizione umana per le future generazioni indurrà paura⁴⁰.

39 Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2006.

40 F.P. Casavola, *Le quattro frontiere del progresso scientifico-tecnico*, in P. Giustini, L. Romeo, *op. cit.*, p. 19.

Il mondo dei diritti è un mondo percorso da conflitti e contraddizioni. Evidenziare pedissequamente le violazioni e le sconfitte non può certo portare ad affermare che sia meglio eliminarle⁴¹. Sapere che vi è un diritto violato significa denunciarne la violazione e agire affinché alle parole corrispondano le realizzazioni. Diritti e doveri sono entrambi necessari per una convivenza senza conflitti. Però, nella lista pressoché infinita dei diritti, abbiamo sviluppato oltre misura la categoria dei diritti inviolabili e, forse, trascurato la categoria dei doveri inderogabili, quindi eclissato le istanze etiche della coscienza morale e della decisione libera. Ogni membro dell'umanità sa che ridurre in schiavitù un uomo è atto spregevole perché verso qualunque uomo bisogna sentire il “dovere al rispetto”, in quanto essere umano concreto, che, poi, coi diritti, diventa il diritto alla tutela. È quel sentire comune che può andare oltre la legge e divenire concezione universale. Si possono non rispettare i diritti che la legge impone, ma non si può venir meno a un principio se la salvaguardia di quel principio è la salvaguardia di sé. Il dovere impone giustizia. Ma già i classici si domandavano cosa sia la *giustizia*.

8. Per una conclusione provvisoria

Non è facile spiegare cosa sia la giustizia. Forse il motivo principale è da ricercarsi nella difficoltà a farne esperienza diretta. In effetti, è più semplice fare un esempio di ingiustizia: ricevere maltrattamenti, provare dolore con beneficio di altri e inique distribuzioni di oneri. Possiamo intuire cosa possa essere la giustizia solo patendo dell'ingiustizia. Platone sull'argomento insegnava come l'idea di giustizia nella sua totalità non sia altro che un'idea, appartenente quindi al mondo iperuranico, individuabile solo alla sapienza, ma non applicabile in nessun ordinamento istituzionale se non in parvenza. In sintesi, vive solo in una sfera ideale, che non è irrealista, ma chiede di fungere da paradigma teorico in vista di attuazioni⁴². A sua volta, il concetto formulato da Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (V, 3, 1131 a 10 – 1132 b 9)⁴³ parla della *giustizia* come la più importante tra le virtù etiche, la quale deriva direttamente dall'osservanza delle leggi dello Stato. Come le altre virtù etiche, la giustizia implica il giusto mezzo tra eccesso e difetto. E lo fa stabilendo una

41 Cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Bari 2013.

42 Cfr. Platone, *Repubblica*, G. Reale, R. Radice (a cura di), Bompiani, Milano 2009, I, 351b.

43 Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 195 e p. 197.

proporzione tra i membri della società; proporzione che, a seconda delle circostanze, potrà essere *geometrica*, quando si tratta di “distribuire” a chi più merita onori e vantaggi (giustizia distributiva), o assumere una forma *aritmetica* quando si tratta di riparare a un danno provocato o subito (giustizia retributiva). Entrambe le forme di giustizia non includono norme sufficienti per accordare la scelta etica nei *casi particolari*.

La giustizia, in termini giuridici moderni, è solo una soluzione pratica surrogatoria. Inoltre, invece di apprendere i caratteri basilari della tradizione giuridica del diritto umano, la cui impostazione tratteggia soluzioni pratico-giuridiche di carattere anche universalistico, oggi «si preferisce rimanere irretiti negli ideologismi politico-istituzionali e progettare costituzioni omologanti, stendere carte ed elenchi di diritti, escogitare mezzi internazionali di coazione»⁴⁴. L'applicazione concreta di principi di giustizia trova, insomma, attuazione solo tramite la giuridicità. Ma lo *ius* non è la *iustitia*.

Lo *ius*, concetto che, nella sua denotazione etimologica precede quello di *iustitia*, nella mentalità giuridica romana era un'*ars* che comportava la ricerca del bene o del buono e dell'equo nella situazione data, individuando i criteri di un giusto equilibrio degli interessi in gioco nel contesto dato:

Tutta la nostra civiltà si muove tra questi poli teoricamente referenziali. Ma l'atteggiamento più diffuso cade abitualmente in una contraddizione: scarta completamente la posizione teologica, perché quando proclama ciò che ritiene giustizia, come per esempio i diritti umani, non accetta di ragionare in termini di fede o di trascendenza; scarta nel medesimo tempo la posizione platonica con la sua immagine di una giustizia d'ordine superiore, perché la ritiene un'opzione dogmatica ed elitaria; proponendo per un'idea di giustizia che sia alla portata di tutti, si avvicina certamente, anche se forse inconsapevolmente, al modello aristotelico, ma non ne può accettare i fondamenti naturalistici, perché li giudica superati dalla scienza moderna; non prende in considerazione, o in maniera molto marginale, la posizione romanistica, forse per pregiudizio e quasi certamente per il predominio di interessi politici ed ideologici sopra quelli della convivenza mutevolmente ordinata.⁴⁵

La giustizia non sembrava, insomma, avere alternativa se non quella di affidarsi ai conflitti ideologici che fanno ricadere la società sotto la legge del più forte.

Forse un modello universalistico, come quello romano, capace di un'osservazione imperiale, quindi *super partes*, e al tempo stesso particolaristi-

44 G.M. Chiodi, *Speculum Symbolicum. Bagliori occulti della giustizia*, Artetetra editore, Capua 2017, p. 43.

45 Ivi, pp. 48-49.

co, perché rivolto alla concretezza dei casi e a quel che si stabilisce sulla circostanza, potrebbe rappresentare una valida soluzione per un concetto di giustizia adattabile a una società chiamata a valorizzare i doveri, oltre che ad enumerare i diritti. In questo modello, infatti, il dovere è implicitamente chiamato in causa. Chi è posto di fronte a una decisione che coinvolge concretamente altri, sente la responsabilità e il dovere di un giudizio equo. In sintesi, per uno *ius* rispettoso delle necessità di tutti, deve esserci un dovere in equilibrio coi diritti. Il diritto alla libertà non ha senso se non viene unito al rispetto per la libertà degli altri.

Gli scienziati, ad esempio, dovrebbero abbandonare un'immagine della scienza come attività totalmente separata dal contesto sociale, come conoscenza disinteressata che fornisce certezze. Priva, quindi, di valori, di interessi, di pregiudizi, di ideologie: quest'immagine è dannosa perché lascia agli scienziati l'illusione di fare, in qualunque caso, il bene dell'umanità, perché di per sé "la conoscenza è un bene".

Il distacco nei confronti della responsabilità è forse ciò che salda maggiormente la comunità scientifica. Ciò che va sostenuto è il caposaldo deontologico per cui il dovere dello scienziato è solo fare bene la sua ricerca, ottenere risultati chiari e certi, senza occuparsi delle collegamenti dei risultati con tutto quello che li circonda. La ricerca ha implicazioni etiche.

La società più ordinata è quella in cui l'esercizio dei diritti e l'adempimento dei doveri si fondono nel più rigoroso equilibrio. È il dovere, tuttavia, che fonda il diritto. Si rivendica generalmente un diritto solo quando sia avvenuta la rottura dell'equilibrio suddetto, quando cioè un individuo si sente vittima di un'ingiustizia, dal momento che la controparte non adempie più agli obblighi stabiliti dalla legge o dal contratto. Si sostiene il proprio diritto per richiamare la controparte al proprio dovere. Se, come abbiamo già evidenziato, si tende a esasperare la pretesa dei diritti senza mai parlare dei doveri, ecco che i diritti, nonostante le teorie scientifiche di supporto, tendono a perdere la loro forza. Una democrazia che consiste nel diritto a non aver nessun dovere, potrebbe rappresentare il sistema più sicuro per non avere alcun diritto.