

# Democrazie illiberali o fin troppo liberali? Spunti per una riflessione su libertà, democrazia e solidarietà

di Sergio Gerotto

1. Premessa. – 2. I termini della questione: qualche parola, forse non proprio superflua, su democrazia e liberalismo. – 2.1. Del come l'enfasi sulla democrazia diretta riproponga il problema dell'individualismo. – 3. ... e la solidarietà? – 3.1. Solidarietà e responsabilità intergenerazionali. – 3.2. Qualche esempio di positivizzazione della responsabilità intergenerazionale. – 4. Conclusioni: eroismo libertario o egoismo liberticida?

## 1. Premessa

È difficile essere originali nell'analisi giuridica. Il più delle volte il lavoro del giurista è quello di ricostruire una teoria mettendo insieme in modo coerente il pensiero di quanti prima di lui si sono già occupati del tema che sta studiando. Ed è già un buon risultato riuscire ad esprimere in modo chiaro, e con un percorso argomentativo rigoroso, un pensiero che rappresenta la sintesi di innumerevoli e vari contributi. Il carattere innovativo di uno scritto giuridico si misura più spesso nella capacità di guardare ad un problema da una prospettiva originale che non nella proposta di inedite soluzioni.

Dico questo per precostituirmi un alibi. So di non essere particolarmente originale nello scritto che propongo in onore dell'amico e collega Giuseppe Franco Ferrari. In molti si sono già occupati di solidarietà e doveri costituzionali (par. 3)<sup>1</sup>, ed in molti hanno già affrontato il tema delle generazioni future e dei rapporti intergenerazionali (parr. 3.1 e 3.2)<sup>2</sup>. Per non dire nulla del binomio democrazia e liberalismo (par. 2)<sup>3</sup>. Un barlume di originalità, se c'è, sta nel tentativo di legare insieme questi temi in una prospettiva che vede la solidarietà,

---

<sup>1</sup> Senza pretesa di esaustività: A. APOSTOLI, *La svalutazione del principio di solidarietà*, Milano 2012; R. BALDUZZI, M. CAVINO, E. GROSSO, J. LUTHER (a cura di), *I doveri costituzionali: la prospettiva del Giudice delle leggi*, Torino 2007; F. GIUFFRÈ, *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Milano 2002; G. LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Milano 1967; F. POLACCHINI, *Doveri costituzionali e principio di solidarietà*, Bologna, 2016; S. RODOTÀ, *Solidarietà, Un'utopia necessaria*, Roma – Bari 2014.

<sup>2</sup> R. BIFULCO, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano, 2008; A. D'ALOJA, *Generazioni future (diritto costituzionale)*, in *Enciclopedia del diritto - Annali IX*, Milano, 2016, 311-390; R. BIFULCO, A. D'ALOJA (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli, 2008; F. FRACCHIA, *Lo sviluppo sostenibile. La voce flebile dell'altro tra protezione dell'ambiente e tutela della specie umana*, Napoli, 2010; F. ASTONE, F. MANGANARO, A. ROMANO TASSONE, F. SAIITA (a cura di), *Cittadinanza e diritti delle generazioni future (Atti del Convegno di Copanello, 3-4 luglio 2009)*, Catanzaro, 2010; T. ANDINA, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Roma, 2020.

<sup>3</sup> Mi limito qui solo a menzionare N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Milano, 2006.

ed i doveri ad essa riconducibili, come dato immanente, e non solo eventuale, di ogni formazione sociale. Non avrebbe senso, seguendo questa direttrice, interrogarsi sul se la solidarietà debba essere “giuridicizzata”, sulla base dell’assunto che essa, in linea di principio, dovrebbe essere spontanea. La solidarietà è concetto ontologicamente giuridico. Ragionando per sillogismi: *Ubi Societas Ibi Ius*; nessuna società può esistere senza solidarietà; ergo, società, solidarietà e diritto non possono essere disgiunti.

Il frutto del lavoro di una analisi scientifica nasce sempre da una intuizione, che possiamo equiparare alla celebre biglia sul piano inclinato. Nel caso delle pagine che seguono dell’intuizione che mi ha fatto riflettere devo ringraziare proprio Giuseppe Franco Ferrari, in particolare per quanto scrive nelle pagine conclusive del suo corposo e fecondo lavoro sulle libertà<sup>4</sup>. *“La nuova individualizzazione è ormai istituzionalizzata e la ricerca di meccanismi di solidarietà o di integrazione in interessi collettivi rimane frustrata, salvo che si cerchi rifugio nel fondamentalismo religioso, nella violenza fine a sé stessa o in altre vie di fuga. [...] La cultura delle libertà è talmente vincente sulla carta che le voci che si levano a contrastarla sono poche e quasi inascoltate: la filosofia dei diritti umani si presenta come depoliticizzazione delle poesie e sembra realizzare la profezia di Tocqueville secondo cui combattere la libertà è quasi come bestemmiare; essa è diventata una sorta di religione secolare universale o un nuovo codice dell’umanità”*<sup>5</sup>.

Ho riletto le pagine in cui sono contenute queste parole durante l’emergenza sanitaria che ha colpito l’umanità a partire dall’inizio del 2020. Questa ha offerto lo spunto, ed offrirà ancora a lungo, per più di una riflessione. I temi sono tanti, e le questioni trasversali. Le varie *issues* sono di natura economica, giuridica ma prima di tutto etica. Ci si interroga sulla allocazione delle risorse per garantire un efficace ed efficiente funzionamento dei sistemi sanitari anche in situazioni di emergenza; ci si interroga su come garantire l’uguaglianza (sostanziale) a fronte della diversa incidenza delle stesse misure restrittive su diverse categorie di soggetti, alcune più esposte di altre alle ricadute negative di esse<sup>6</sup>; ci si è trovati di fronte, con risorse limitate e terapie intensive al collasso, al dilemma

---

<sup>4</sup> G.F. Ferrari, *Le libertà. Profili comparatistici*, Torino, 2011.

<sup>5</sup> G.F. Ferrari, *Le libertà*, cit., 358

<sup>6</sup> Si pensi, ad esempio, alla diversa capacità di far fronte alle esigenze legate alla didattica a distanza (DAD) da parte di famiglie con più o meno figli, con maggiore o minore reddito, abitanti in aree meglio o peggio servite dalla connessione veloce. Oppure si pensi alle attività di ristorazione, che hanno pesantemente subito il cosiddetto *lockdown*, a fronte di altre attività, ad esempio centri estetici e parrucchieri, che non ne sono quasi stati toccati.

etico di dover dare un ordine di priorità ai malati da curare. Sono solo alcuni esempi, tra i tanti possibili, ma rendono bene l'idea di quanto pervasivi siano gli effetti di un evento come quello che ci siamo trovati a fronteggiare. L'unico termine di paragone, per portata degli effetti, è un evento bellico.

La gravità della situazione giustifica l'adozione di misure tali da comprimere le libertà individuali, prima fra tutte quella di circolazione, posto che il più immediato strumento di lotta alla pandemia è il confinamento generalizzato, ormai noto con il termine inglese di *lockdown*. Proprio su questo aspetto vorrei focalizzare la mia attenzione. Premetto che partirò dal presupposto che le misure in questione siano in linea di principio legittime, in quanto ammesse dalle stesse Costituzioni come deroghe finalizzate a far fronte a situazioni di pericolo per l'intera collettività. Sono consapevole che ciò non risolve completamente il problema della legittimità. È ovvio che una misura restrittiva, ancorché costituzionalmente prevista, può risultare illegittima per non rispettare le condizioni poste per la sua adozione, condizioni peraltro molto stringenti, trattandosi di deroghe a libertà fondamentali. Vorrei però accantonare tali questioni, senza per questo sminuirne l'importanza, per soffermarmi sulla tendenza emersa, o sarebbe meglio dire evidenziata, durante la pandemia a vedere in ogni limitazione imposta alle libertà un intollerabile attentato alla sfera personale. Sia chiaro, non nego la possibilità di critica, e riconosco che motivi di sanità pubblica non legittimano ogni forma di misura restrittiva, ma solo quelle che incidono nel minor modo possibile sulle libertà e sono dunque proporzionate rispetto all'obiettivo perseguito. Ma si è assistito, da parte di una minoranza piuttosto rumorosa, ad un no generalizzato: no al vaccino perché esiste la libertà di non vaccinarsi, no al *lockdown* perché esiste la libertà di circolazione, no al *green pass* per analogo motivo ... e via dicendo.

A fronte di questa posizione, che sembra avere come unica coordinata la piena autodeterminazione individuale, viene da riflettere sull'ossimoro "democrazie illiberali" reso celebre da uno scritto di Fareed Zakaria del 1997<sup>7</sup>. Che non sia l'eccessivo liberalismo a mettere in crisi le democrazie e non, all'opposto, una sua contrazione? L'interrogativo desta inquietudine, me ne rendo conto, posto che è facile associarlo a nostalgie poco nobili. In realtà credo che sia possibile impostare la riflessione secondo alcune coordinate.

---

<sup>7</sup> Zakaria, F (1997) 'The Rise of Illiberal Democracy' (76) *Foreign Affairs* 22.

In primo luogo, è ormai noto che l'ampia sfera di libertà garantita nelle moderne democrazie è stata usata come un cavallo di Troia da chi ha voluto colpirle dall'interno. Proprio le libertà che sono alla base dei regimi democratici hanno permesso ai terroristi di muoversi ed organizzarsi all'interno dei paesi che hanno poi colpito con sanguinosi attentati. Non a caso la risposta immediata alla crisi innescata dagli attentati del 2001 è stata una restrizione delle libertà. Da questa prospettiva, la forza della democrazia si è dimostrata allo stesso tempo un suo "punto debole".

In secondo luogo, le libertà individuali portano con sé un intrinseco potenziale di conflittualità. L'individuo è infatti alla costante ricerca di definizione, e ridefinizione, dei confini della propria sfera di libertà, e la tutela di questi confini genera conflittualità. Se poi si pensa che la sfera delle libertà è anche intrinsecamente e naturalmente espansiva, come dimostra la storia delle democrazie occidentali, è conseguente la moltiplicazione delle occasioni di potenziale conflitto.

In tempi di pandemia si è assistito proprio ad un inasprimento della conflittualità, con toni che hanno talvolta trasceso i limiti della civile convivenza, per la rivendicazione di libertà pretesamente violate dalle misure di contenimento del contagio. Ma cosa ha portato ad una visione tanto egoistica dell'ideale di libertà da pretendere, in suo nome, che fossero illegittime le restrizioni poste a vantaggio del benessere collettivo? Cosa spinge a rivendicare come affermazione di libertà il diritto a non indossare una mascherina, risultando in questo modo pericolosi per il prossimo? Cosa spinge il figlio di un malato oncologico ad astenersi dall'accompagnare il proprio genitore alle necessarie visite di controllo per non volersi mettere nelle condizioni di poter accedere ad una struttura sanitaria anche semplicemente con un banale test volto ad accertare l'assenza di contagio?

A pensarci mi tornano in mente le parole di Konrad Lorenz, che in un libretto del 1973, stilando una lista de *"Gli otto peccati capitali della nostra civiltà"* vi inseriva la competizione fra gli uomini e l'estinguersi dei sentimenti. *"Sotto la pressione di questa furia competitiva [scrive Lorenz] si è dimenticato non solo ciò che è utile per l'umanità intera, ma anche ciò che è buono e vantaggioso per il singolo individuo. La stragrande maggioranza degli uomini contemporanei*

*apprezza soltanto ciò che può assicurare il successo nella concorrenza spietata, ciò che permette loro di superare i propri consimili”<sup>8</sup>.*

Lorenz individuava nella sovrappopolazione le cause di questo “inaridimento sentimentale”. A dire il vero, però, nella sua ricostruzione il fenomeno si estrinseca nel restringimento della cerchia degli affetti, non in un isolamento individuale. I contatti sono troppi, per cui ciascuno di noi seleziona una cerchia ristretta di persone su cui concentrare i propri sentimenti. In ogni caso, il risultato è che ciò che smuove le coscienze, ciò che emoziona, non si trova molto lontano dalla propria persona. Quello descritto da Lorenz è un atteggiamento egoistico che ha avuto, ed ha tutt’oggi, svariate manifestazioni nella società moderna del benessere. Basti pensare all’atteggiamenti NIMB (bene il termovalorizzatore, ma non dietro casa mia), ad esempio, o al fatto che sopportiamo con molta *nonchalance* le tragedie che colpiscono popolazioni molto lontane, tanto al massimo con un click doniamo qualche euro, o qualche centesimo, e mettiamo a posto la coscienza.

I peccati capitali descritti da Lorenz riguardavano una civiltà lontana anni luce, da punto di vista tecnologico, da quella attuale. Si potrebbe obiettare che la rete ha permesso l’ampliamento della cerchia degli affetti. In realtà, quello che ha consentito è un ampliamento della cerchia delle conoscenze, che però è diventata molto più selettiva. Invece del confronto fra pensieri ed opinioni diverse si sono creati gruppi molto estesi di persone che la pensano tutte allo stesso modo. Senza un vero confronto si autoalimentano visioni parziali della realtà, ed ha terreno fertile il consolidamento della visione egoistica descritta da Lorenz.

Portata alle estreme conseguenze, questa dimensione egoistica si traduce in un vero e proprio isolazionismo libertario. L’appartenenza a questo o a quel gruppo non è un fenomeno sociale, ma meramente individuale. Chi entra nella rete dei no vax, no green pass ... ecc. ecc. lo fa solo perché essa conferma le proprie posizioni preconcepite. Ad un minimo vacillamento di dubbio manifestato dal gruppo ci sarebbe l’abiura. Il solo parametro che conta è il dogma eletto di volta in volta a verità assoluta, indiscussa, e soprattutto indiscutibile. Basta sceglierne uno qualsiasi e andare poi alla ricerca di conferme, avendo cura di scartare ogni voce contraria, in spregio evidentemente all’approccio scientifico.

---

<sup>8</sup> K. Lorenz, Gli otto peccati capitali della nostra civiltà, Adelphi, 1974, 45.

Stando così le cose, appare evidente che ne risulti una distorsione dell'idea stessa di libertà. Mai come oggi le società hanno assistito a tante e diversificate rivendicazioni di diritti, che si pretendono essere universali, fondamentali, e finanche assoluti, ma tutti sussumibili nel più ampio concetto di libertà. In alcuni casi si assiste a rivendicazioni a dir poco bizzarre, come quella di quel cittadino austriaco che ha preteso che sul proprio documento di identità (se non ricordo male la patente di guida) fosse apposta una foto che lo ritraeva con uno scolapasta in testa, copricapo a suo dire imposto dalla religione cui era adepto<sup>9</sup>.

È solo un esempio, peraltro innocuo, posto che la rivendicazione della libertà di tenere uno scolapasta in testa non mi pare ledere in modo significativo alcuna altrui libertà<sup>10</sup>. Ci sono però casi di rivendicazioni meno neutre, per così dire, le quali si pongono in conflitto con le libertà altrui. Durante la pandemia ciò è emerso con evidenza nel fenomeno del rifiuto della vaccinazione, o di quello di indossare la mascherina protettiva, o ancora di rispettare l'obbligo di mostrare il green pass per accedere ai luoghi pubblici. Difficile entrare nel microcosmo no vax, no green pass, no lock down, composto da una eterogenea comunità di persone accomunata dall'opposizione ad ogni forma di misura percepita come una limitazione della libertà individuale. Talmente lesive sarebbero queste misure da indurre alcuni a ritenere legittimo, come in effetti è, ed opportuno, e su questo secondo aspetto nutro dei dubbi, avviare una raccolta di firme per un referendum abrogativo nei confronti degli atti contenenti tali misure. È noto che questa iniziativa referendaria è naufragata, nonostante la proroga del termine di raccolta delle firme e nonostante l'agevolazione da poco introdotta ammettendo la possibilità di raccogliere le firme in modalità digitale.

Non è certo il caso di disquisire sul merito di una tale richiesta, anche se da una prospettiva eminentemente tecnica, vien da chiedersi come abbiano potuto stimati giuristi, pensare di promuovere un referendum per colpire un atto contenente una misura per sua stessa natura temporanea. I tempi tecnici del referendum sono, a me pare, più estesi della misura che si voleva colpire.

---

<sup>9</sup> Si tratta del pastafarianesimo (Flying Spaghetti Monsterism), è una religione creata in segno di protesta contro la decisione del consiglio per l'istruzione del Kansas di insegnare il creazionismo nei corsi di scienze come un'alternativa alla teoria dell'evoluzione. Si trovano molte informazioni in rete su tale religione, che gli adepti considerano rivelata, in quanto frutto degli insegnamenti di una entità sovranaturale composto di spaghetti e polpette. Che la si ritenga o meno il frutto di una goliardata, non si può non riconoscere che i dogmi su cui essa si fonda fanno tutti capo ad un unico principio, quello del rispetto del prossimo.

<sup>10</sup> Il cittadino austriaco adepto del pastafarianesimo ha poi ottenuto ciò che rivendicava, anche se non come riconoscimento della libertà di religiosa, quanto piuttosto per il fatto che comunque, anche con lo scolapasta in testa, i tratti somatici non risultavano alterati ed era perciò conservata la riconoscibilità della persona rappresentata in foto.

Comunque la si pensi, l'impiego degli strumenti di democrazia diretta è certamente lecito, ed oserei dire è perfino salutare per la stessa democrazia che si moltiplichino le occasioni di partecipazione dei cittadini. Su questo non si discute. Ciò su cui si può discutere è il motivo che spinge ad assumere un impegno tanto gravoso come quello di avviare una raccolta di firme per un referendum abrogativo. Apparentemente il nobile intento di tutelare i diritti individuali, e di conseguenza proteggere la stessa Costituzione. In realtà, l'idea di fondo si incentra su una visione distorta del concetto di libertà, intesa come piena autodeterminazione, una libertà che non tiene conto della dimensione sociale in cui questa deve essere declinata. Una libertà egoistica, e non solidale, come invece dovrebbe essere<sup>11</sup>.

## **2. I termini della questione: qualche parola, forse non proprio superflua, su democrazia e liberalismo.**

Non vorrei peccare di superbia ponendomi l'obiettivo di chiarire due concetti, quelli di democrazia e liberalismo, sui quali si sono espresse voci ben più autorevoli della mia. Purtroppo, l'interrogativo che ha dato il via a queste riflessioni ne presuppone inevitabilmente un secondo, il quale a sua volta coinvolge proprio l'interrelazione tra democrazia e liberalismo. Vien da chiedersi, cioè, se questa rincorsa alla continua e costante rivendicazione di spazi di libertà, pretesamente violati dalle istituzioni, non coincida, e non si spieghi dunque, con una riaffermazione, magari in forma surrettizia, dell'ideologia liberale.

Per rispondere a questa domanda, e dirò subito che a mio parere la risposta deve essere di segno negativo, è utile fissare alcune coordinate. Innanzitutto è noto che democrazia e liberalismo sono inscindibilmente legati per ragioni genetiche, essendo la democrazia moderna nata nell'ambito dello Stato liberale allorché si realizzò, per dirla con le parole di Bobbio, il "passaggio dal codice dei doveri a quello dei diritti"<sup>12</sup>. È evidente che questa nuova prospettiva implicasse

---

<sup>11</sup> Non sorprende che anche dalla Chiesa siano venute parole di condanna, posta l'evidente contrarietà di questa visione al messaggio evangelico, improntato all'altruismo. Parole chiare, ad esempio, quelle contenute nel messaggio della Consiglio episcopale permanente della Conferenza episcopale italiana in occasione della Giornata della vita con riferimento alle posizioni no vax e no green pass: «*Non sono mancate [...] manifestazioni di egoismo, indifferenza e irresponsabilità, caratterizzate spesso da una malintesa affermazione di libertà e da una distorta concezione dei diritti*».

<sup>12</sup> Il passaggio è illuminante. «Affinché potesse avvenire, per esprimermi figurativamente, ma in maniera, credo, sufficientemente chiara, il passaggio dal codice dei doveri al codice dei diritti, occorre che fosse rovesciata la medaglia: che il problema morale fosse considerato dal punto di vista non più soltanto della società ma anche dell'individuo. Occorre una vera e propria rivoluzione copernicana, se non nel modo almeno negli effetti. Non

il rischio di una sovraesposizione dei diritti rispetto ai doveri. La dottrina liberale pone infatti al centro le libertà individuali, ed è dunque, per sua stessa natura, una dottrina individualista. Ora, siccome è noto che fra gli istinti umani più naturali vi è l'egoismo, e la conseguente, ed altrettanto naturale, pulsione a proteggere la propria sfera personale, il liberalismo si è accompagnato da subito all'esigenza di limiti posti a freno degli eccessi dell'individualismo<sup>13</sup>.

Che esista una tensione tra democrazia e liberalismo è di tutta evidenza. La prima implica infatti la sovranità popolare, mentre il secondo si incentra sulla sovranità dell'individuo e sull'autodeterminazione. Ciononostante, lo Stato liberale è stato il presupposto storico, nonché giuridico, di quello democratico. I diritti di libertà fanno infatti parte di quel nucleo di regole preliminari che consentono il funzionamento della stessa democrazia<sup>14</sup>.

Ragionando di limiti, occorre rilevare che la stessa democrazia, intesa come forma di organizzazione sociale, non è concepibile senza alcuni limiti posti a sua tutela. Che si guardi dal lato delle istituzioni, o da quello di ciascun consociato individualmente considerato, le regole della democrazia sono inconcepibili in una prospettiva assolutista. Si sta affermando, ancora una volta, l'ovvio. Una organizzazione sociale che non sia soggetta a specifici limiti non è altro che anarchia. Così, la regola della maggioranza, su cui si basa il funzionamento delle istituzioni democratiche, non può convertirsi in dittatura, ed è quindi necessario che vi siano delle forme di garanzia delle minoranze. E cosa sono queste, se non dei limiti? Allo stesso modo, le libertà individuali non possono essere intese come piena ed incondizionata autodeterminazione, perché così facendo si legittima la legge del più forte. Una libertà intesa come piena autodeterminazione è una contraddizione in termini. La pretesa libertà individuale non può andare a discapito altrui, ragione per la quale le libertà subiscono i normali limiti che derivano dalla solidarietà, come dirò meglio nel paragrafo che segue.

Tutto ciò implica che la democrazia deve essere protetta, *in primis* da sé stessa. Si cade in un circolo vizioso se si attribuisce alla democrazia la sola funzione di permettere la realizzazione individuale per mezzo della garanzia di una sfera di diritti intangibili ed assoluti. Gli strumenti di garanzia dell'assetto democratico

---

è detto che una rivoluzione radicale debba avvenire necessariamente solo in modo rivoluzionario. Può avvenire anche per gradi. Qui parlo di rivoluzione copernicana proprio nel senso kantiano, come capovolgimento del punto di osservazione.» N. Bobbio, *L'età dei diritti*, 1990. Edizione digitale.

<sup>13</sup> N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, cit.

<sup>14</sup> Bobbio

sono, paradossalmente, dei limiti stessi alla democrazia. Sto di fatto ribadendo quanto già affermato nel precedente capoverso, ma vorrei qui sottolineare un particolare aspetto, e cioè che la democrazia non si alimenta da sé<sup>15</sup>. La democrazia non si protegge, e non si cura, con maggior democrazia, o allargando a dismisura la sfera dei diritti. Non è questo il fronte della battaglia. Cercherò di spiegarmi meglio aprendo una breve parentesi sulla democrazia diretta.

### *2.1. ... del come l'enfasi sulla democrazia diretta riproponga il problema dell'individualismo*

Non è mia intenzione ricostruire in queste poche righe il complesso dibattito sulla crisi della democrazia, tanto più che manca una chiara definizione degli stessi concetti coinvolti: crisi e democrazia<sup>16</sup>. Lo scopo che mi propongo è, più limitatamente, quello di una riflessione che prenda lo spunto dalle richieste di "maggior democrazia" che sembrano essere il tratto comune in molti paesi, richieste che spesso si traducono in proposte di introdurre nuovi istituti di democrazia diretta, o nuove forme di voto, come il voto elettronico, o l'abbassamento della età di voto.

Una richiesta di maggior partecipazione, insomma, perché «democrazia è partecipazione», per dirla alla Gaber. In effetti credo sia questa la chiave per comprendere gli sviluppi che potrebbe (o dovrebbe) avere la democrazia, che resta un modello organizzativo finalizzato all'assunzione di decisioni condivise. Certo, decisioni condivise, ma come è possibile condividere le decisioni laddove il cittadino non può, per ragioni fin troppo ovvie, partecipare direttamente al processo decisionale? È per rispondere a questo interrogativo che si chiede più democrazia, nel senso di più democrazia diretta, perché gli istituti di democrazia diretta dovrebbero garantire maggior partecipazione, e conseguentemente maggior condivisione delle decisioni. A tal riguardo i fautori della democrazia diretta tendono a ritenere che le decisioni che scaturiscono dal circuito della democrazia diretta siano necessariamente più partecipate di quelle processate nel circuito della democrazia rappresentativa. In realtà, se alla democrazia in quanto tale si può imputare più d'una difficoltà intrinseca, non si può non riconoscere che anche la sua forma più diretta non ne è del tutto esente. Se la

---

<sup>15</sup> G. Zagrebelsky, *Imparare democrazia*, Torino, 2005.

<sup>16</sup> Non a caso vi è chi si chiede se la crisi della democrazia non sia l'invenzione di «*theoretically complex but empirically ignorant theorists who usually adhere to an excessively normative ideal of democracy*». W. MERKEL, *Is There a Crisis of Democracy?*, in *Democratic Theory*, volume monografico dal titolo *The Crisis of Democracy: Which Crisis? Which Democracy?*, Vol. 1, No. 2, (Dic. 2014), 11-25; Si veda anche S. CASSESE, *La democrazia e i suoi limiti*, Milano, 2018.

democrazia nella sua forma rappresentativa può degenerare in dittatura della maggioranza, ad esempio, nella forma diretta può degenerare in plebiscitarismo e populismo.

Non solo. In epoca di diffuso astensionismo può anche accadere che decisioni prese per il tramite di processi democratici diretti (referendum, iniziativa popolare) vedano un esiguo numero di elettori contribuire a decisioni sfavorevoli a minoranze di per sé già marginalizzate<sup>17</sup>. Come è possibile imputare al “popolo”, inteso come entità detentrica della sovranità, decisioni prese dal 90% dei votanti in un referendum con affluenza diciamo al 20% dell’elettorato. Nell’esempio appena fatto quel 90% di voti coincide con il 18% circa degli aventi diritto. Non si tratta di cifre messe a caso per sottolineare con un paradosso il pericolo contro-minoritario della democrazia diretta. Sono infatti approssimativamente le cifre con cui l’elettorato slovacco ha deciso nel 2015 di limitare alle coppie eterosessuali l’applicazione della definizione di matrimonio. 21.4% affluenza, 90.5% favorevoli. Se dunque la matematica non è un’opinione, questa decisione “del popolo” è stata ratificata dal 23.6% dell’elettorato<sup>18</sup>. Il rischio, definito come contro-minoritario<sup>19</sup>, è che attraverso strumenti di per sé democratici (referendum, iniziativa popolare) si giunga all’approvazione da parte di maggioranze relative di provvedimenti che comprimono la sfera dei diritti di minoranze già marginalizzate. In sostanza, si tratta della possibilità che gli strumenti democratici producano dei risultati antidemocratici.

Eppure, anche a fronte di tali paradossi, si assiste sempre più all’affermazione del dogma della pretesa superiorità della democrazia diretta su quella rappresentativa, al punto che per qualcuno la prima è destinata a soppiantare

---

<sup>17</sup> Come mette in evidenza M. DI BARI, *A majoritarian one-shot, a minority being shot: Direct democracy and the «counter-minoritarian dilemma»*, in *Percorsi costituzionali*, 2019, n. 2, 571-592.

<sup>18</sup> E non è un caso isolato. Ci sono altri esempi di votazioni popolari di questo tenore, alcune favorevoli a misure che hanno ristretto la definizione di matrimonio alle sole coppie eterosessuali, altre in cui la maggioranza ha respinto misure tese ad allargare alle coppie omosessuali il diritto a una qualche forma di unione. Esempi del primo tipo: California (2008), dove il 52.24% dei voti su una affluenza del 79,42% degli aventi diritto rappresenta di fatto un 41,48% dell’elettorato; Croatia (2013), dove il 66.28% dei voti su una affluenza del 37,88% degli aventi diritto rappresenta il 25,10% dell’elettorato; Taiwan (2019), dove il 72,48% su una affluenza del 55,80% rappresenta il 40,44% dell’elettorato; Slovenia (2012), dove il 54,55% su una affluenza del 30,31% rappresenta il 16,53% dell’elettorato. Esempi del secondo tipo: Slovenia (2015), dove il 65.51% dei voti su una affluenza del 36,38% degli aventi diritto rappresenta il 23,83% dell’elettorato; Taiwan (2019), dove il 67,26% dei voti su una affluenza del 53,37% rappresenta il 35,89% dell’elettorato. Per una approfondita analisi si veda in questa stessa rivista il contributo di M. DI BARI, *A majoritarian one-shot, a minority being shot*, cit.

<sup>19</sup> DI BARI, *A majoritarian one-shot, a minority being shot*, cit.

inevitabilmente la seconda<sup>20</sup>. In realtà, è un errore fin troppo banale, ma comune, quello di mettere in relazione democrazia diretta e rappresentativa considerando la prima come correttivo della seconda.

Che l'approccio sia quanto meno discutibile è facilmente dimostrabile. Si dice, ad esempio, che la democrazia rappresentativa è degenerata ad una forma di oligarchia, o di elitismo. Ma non è forse vero che anche nella sua forma diretta la democrazia è esposta allo stesso rischio? La democrazia non è mai diretta nel modo più puro del termine. Sarebbe infatti più corretto parlare di democrazia organizzata, e non di democrazia spontaneamente partecipata. È organizzata perché il cittadino è stimolato ad intervenire da un gruppo di promotori che si attiva per proporre una iniziativa o chiedere un referendum. E non c'è dunque il rischio che queste forme di stimolo siano utilizzate da una ristretta cerchia di persone – ed ecco riemergere l'individualismo –, facendo ricadere anche la democrazia diretta nella degenerazione elitista ed oligarchica?<sup>21</sup> Il rischio è tanto maggiore in quanto i nuovi media consentono azioni molto efficaci per intervenire nella formazione del consenso<sup>22</sup>.

Chi esalta acriticamente i pregi della democrazia diretta spesso ne banalizza i limiti. Il problema dell'astensionismo è spesso marginalizzato affermando che chi non partecipa avrebbe poco da recriminare per le decisioni che non condivide. In realtà, l'astensione è un fallimento della democrazia che non può essere banalizzato mettendo a margine le minoranze (o addirittura maggioranze) che non hanno contribuito alla decisione. Ed è banale risolvere la questione attribuendo al non voto una precisa scelta politica.

Insomma, la questione non è se la democrazia diretta possa essere un correttivo alle inefficienze della democrazia rappresentativa, ma come debba essere articolato il complesso dei rapporti tra le due per garantire la democrazia stessa dalle derive dei populismi da una parte, e dall'erosione della rappresentanza politica dall'altra. Le nuove tecnologie consentono certo nuove forme di partecipazione, ma è bene non attribuire loro il potere salvifico che non possono

---

<sup>20</sup> Davide Casaleggio, patron del M5S, in una intervista del 23 luglio 2018 a La Verità, si esprimeva così: «Oggi grazie alla Rete e alle tecnologie, esistono strumenti di partecipazione decisamente più democratici ed efficaci in termini di rappresentatività popolare di qualunque modello di governo novecentesco. Il superamento della democrazia rappresentativa è inevitabile».

<sup>21</sup> In tal senso J. HASKELL, *Direct Democracy Or Representative Government? Dispelling The Populist Myth*, New York, 2001.

<sup>22</sup> Non è un caso che l'UE abbia uno specifico programma per la lotta contro la disinformazione online. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/online-disinformation>

avere. È svilente per la democrazia stessa ridurre la partecipazione a qualche scelta fatta a colpi di click nascosti dietro la tastiera di un computer<sup>23</sup>.

### 3. ... e la solidarietà?

Giuseppe Mazzini, la cui opera contribuì, com'è noto all'affermazione della democrazia nella sua forma repubblicana, criticò aspramente la teoria liberale dei diritti, che riteneva inadeguata a fondare l'unità e l'armonia di una nazione predicando il perseguimento egoistico del benessere individuale<sup>24</sup>. All'individualismo si contrappone la solidarietà, concetto non sconosciuto neppure all'interno della dottrina liberale<sup>25</sup>, ma che si affermò nei testi costituzionali post bellici, come è evidente per quello italiano, dove la solidarietà è posta a cardine dell'intero assetto sociale ed istituzionale.

Non è un caso che questa "ritaratura" degli assetti istituzionale sia avvenuta dopo la nefasta esperienza di una guerra mondiale. È stato l'orrore della guerra a far "riscoprire" la solidarietà. A tal proposito vorrei richiamare l'attenzione sui due termini virgolettati, ri-taratura e ri-scoprire, che ho volutamente impiegato per sottolineare il fatto che la solidarietà non è un'invenzione recente, ma piuttosto un dato naturale, e perciò immanente, di ogni società. L'uomo, individualmente considerato, può essere più o meno incline alla solidarietà, o, detto altrimenti, più o meno egoista. Ma la società, ogni formazione sociale, non può che fondarsi sulla solidarietà. È questa infatti che garantisce la sopravvivenza stessa di una formazione sociale, non l'individualismo, che senza correttivi rappresenta invece un pericolo per essa.

Il principio di solidarietà non è perciò un prodotto dell'immediato dopoguerra, anche se è in questo momento che si compie la sua trasformazione da principio etico-religioso a vero e proprio principio giuridicizzato e, in alcuni casi positivizzato, come avvenuto in Italia, ad esempio, con la sua formalizzazione

---

<sup>23</sup> Un caso non fa statistica, ma è significativo che un paese democraticamente evoluto come la Norvegia abbia sperimentato ed abbandonato il voto elettronico dopo aver constatato, nell'arco di un decennio, che con esso non si era realizzato l'obiettivo di contrastare la disaffezione degli elettori. Agevolare la partecipazione non sempre si traduce nel risultato di incrementarla.

<sup>24</sup> G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, volume che uscì nel 1860 a Lugano con la falsa indicazione di Londra, nel quale sono raccolte e completate alcune opere che il Mazzini aveva cominciato a redigere a Londra nel 1841 indirizzandole agli operai italiani.

<sup>25</sup> Perfino un liberale come Luigi Einaudi dedicò ad essa spazio nella sua teoria. Nelle *Lezioni di politica sociale*, scritte da esule in Svizzera nel 1944, egli tratteggia il quadro di un sistema, liberale, appunto, in cui entra anche il concetto di una solidarietà non solo compatibile con tale regime, ma addirittura funzionale ad esso. Tale solidarietà assume la forma di quella che viene definita legislazione sociale, necessaria, secondo Einaudi, a garantire le parità di chances iniziali a tutti.

nell'art. 2 Cost. La guerra ha permesso il completamento di un percorso che ha portato la solidarietà dalla sfera etico-religiosa a quella politica ed infine a quella giuridica.

Trattandosi di un dato immanente in ogni formazione sociale, non è scorretto ritenere che una positivizzazione del principio di solidarietà nei testi costituzionali non è di per sé indispensabile, ancorché opportuna. In effetti, se in alcune costituzioni essa figura espressamente come elemento in grado di permeare l'intero assetto sociale e istituzionale, è pur vero che in altre il termine non è usato in maniera espressa. È il caso della Costituzione francese, ad esempio, dove comunque la solidarietà può ricavarsi dal terzo elemento della triade repubblicana, (*liberté, égalité, fraternité*), sia pur con qualche equilibrismo nel tentativo di sovrapporre l'uno all'altro<sup>26</sup>.

Se è vero che una società non può fare a meno della solidarietà senza correre il rischio di snaturarsi, e finanche di perire, è altresì vero che essa può assumere svariate forme e gradazioni. La solidarietà può essere spontanea e libera, ed assumere le forme della benevolenza (*caritas, altruismo ecc.*), o essere istituzionalizzata, come nel caso delle politiche sociali. C'è evidentemente differenza tra le due forme di solidarietà ora evocate. L'una riferibile a comportamenti non dovuti giuridicamente, ed ispirati al sentimento di fraternità, l'altra riferibile a comportamenti giuridicamente imposti, ai singoli ed alle istituzioni<sup>27</sup>. Sui primi possiamo solo esprimere giudizi di valore. Una società può essere più o meno solidale in funzione dei singoli comportamenti di ciascun membro. Sui secondi possiamo (dobbiamo) spingere un po' più in là la riflessione. Ci si può infatti interrogare sulle forme assunte dalla solidarietà, e sulla loro capacità di rispondere all'esigenza primaria di tale principio, ossia rimuovere le disuguaglianze ritenute ingiustificabili e/o intollerabili. È possibile dunque dare un giudizio sull'efficienza della solidarietà istituzionale, un giudizio che non è dunque di valore. Un ordinamento può essere più o meno solidale in funzione delle scelte istituzionali fatte e della loro capacità di tradursi in risultati

---

<sup>26</sup> Si veda a tal proposito, M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français*, LGDJ, 1993. Segnalo inoltre il bel volume curato da M. Hecquard-Théron, *Solidarité(s) : perspectives juridiques*, Toulouse, 2009, nel quale figura un saggio di M. Borgetto in cui l'autore si interroga proprio sulla relazione tra fraternità e solidarietà (*Fraternité et Solidarité : un couple indissociable ?*). Il volume è disponibile online nel in open access <https://books.openedition.org/putc/https://books.openedition.org/putc/216>. Sulla solidarietà, e sul suo rapporto con la fraternità, vedi anche il volume monografico della rivista *Costituzionalismo.it* n. 1 del 2016, *Tornale ai fondamenti: la solidarietà*, in particolare L. Carlassare, *Solidarietà: Un Progetto Politico*, 45-67.; Adriana Apostoli, *Il consolidamento della democrazia attraverso la promozione della solidarietà sociale all'interno della comunità*, 1-43; E. Resta, *Il racconto della fraternità*, 111-123.

<sup>27</sup> L. Carlassare, *Solidarietà: Un Progetto Politico*, cit.

concreti. Una cosa è, infatti, riconoscere un diritto ad un minimo vitale (condizioni minime di esistenza), altro è determinare il livello di tale limite. Il fatto di aver positivizzato il diritto non è di per sé prova che l'ordinamento è realmente solidale<sup>28</sup>.

La solidarietà, nella sua versione istituzionale, assume svariate forme, dicevo. Una di queste è nota come perequazione, e rappresenta un principio irrinunciabile in ogni ordinamento decentrato, federale o regionale che sia. Il decentramento implica (anche) concorrenza, ad esempio sul piano fiscale, ma ciò non può andare a scapito di un basilare principio di lealtà. Da qui la necessità di meccanismi di compensazione (perequazione) a favore delle aree più svantaggiate<sup>29</sup>. In altre parole, la perequazione rappresenta una estrinsecazione del principio di solidarietà.

Per riportare l'attenzione sugli eventi da cui prende le mosse il presente scritto, la solidarietà si estrinseca anche nella "rinuncia" ad uno spazio di libertà personale a favore dell'interesse collettivo. Questo è il senso da dare alle limitazioni imposte alla libertà di circolazione, ad esempio, con le misure di *lock down* o con l'imposizione di un lasciapassare (*green pass*) per filtrare l'accesso a talune attività ed ambienti alle sole persone ritenute a minor rischio per la diffusione dell'infezione.

Non voglio qui indugiare sulla pervasività di tali limitazioni. È evidente, e non solo agli addetti ai lavori, che occorra di volta in volta soppesare lo scopo perseguito con il sacrificio imposto. Il bilanciamento lo opera il legislatore e lo controlla, semmai, la Corte costituzionale. Detto ciò, in linea di principio la libertà individuale può essere compressa a favore del benessere collettivo. Ciò non rappresenta una rinuncia in senso stretto, perché non sempre, e non necessariamente, frutto di una libera scelta personale<sup>30</sup>. Si ragiona infatti di vincoli giuridici di solidarietà, non di comportamenti spontanei<sup>31</sup>. Questo non

---

<sup>28</sup> Rientra nella stessa categoria di misure solidali il provvedimento noto come reddito di cittadinanza, in Italia, o *Revenu de solidarité active* (RSA) in Francia, o l'*Arbeitslosengeld* in Germania. Che siano previste è certamente indice di una volontà a realizzare la solidarietà, ma perché questo obiettivo possa essere garantito è necessario che vengano poste in essere una serie di misure attuative che permettano, tra l'altro, di scongiurare il rischio di abusi.

<sup>29</sup> In effetti, anche a fronte di una panoramica assai variegata di modelli di federalismo fiscale (concorrente, solidale, di spesa), un tratto comune del decentramento del potere di imposizione e spesa è proprio la previsione di istituti volti al riequilibrio delle disparità. Come giustamente è stato osservato da chi ha affrontato il tema del federalismo fiscale comparato, «la perequazione è un elemento essenziale delle relazioni finanziarie intergovernative», G.P. Carboni, *Federalismo fiscale comparato*, Napoli, 2013, 206.

<sup>30</sup> Si spiega così il virgolettato di qualche riga più su.

<sup>31</sup> L. Carlassare, *Solidarietà: Un Progetto Politico*, cit.

toglie che la solidarietà, nel suo nucleo essenziale si configuri come una rinuncia, nel senso di una menomazione dell'interesse individuale a favore di quello altrui, o più precisamente di quello collettivo.

È in questo contesto che va collocato il tema della vaccinazione, avendo cura di distinguere tra i due approcci possibili, quello dell'obbligatorietà, da un lato, e quello della adesione spontanea, seppur fortemente condizionata da varie misure restrittive per chi decidesse di non vaccinarsi, dall'altro. Entrambe le ipotesi possono essere ricondotte alla solidarietà, sia pur realizzata con modalità diverse, ed in particolare con un diverso bilanciamento tra obiettivo perseguito e sacrificio imposto. I due diversi approcci sono frutto di diversi modi di bilanciare i diritti e gli interessi in gioco in relazione allo scopo perseguito. Si può decidere di sacrificare l'autodeterminazione individuale imponendo l'obbligo vaccinale perché si ritiene preponderante, sulla base di evidenze scientifiche, ma con scelta politica, l'interesse collettivo e recessivo il rischio di effetti collaterali del vaccino rispetto a quelli negativi legati alla diffusione del contagio, o si può, a parità di condizioni, scegliere di non sacrificare la libertà personale, ritenendo sufficiente la spontanea spinta alla solidarietà per giungere ad una copertura vaccinale in grado di frenare la diffusione del contagio.

Comunque la si veda, viene in rilievo la solidarietà, più o meno spontanea a seconda della prospettiva. Non però di solidarietà ascrivibile a quei comportamenti riferibili allo spirito della *caritas*, ma piuttosto di solidarietà sociale fonte di doveri, e dunque di responsabilità. Ciò perché il fine ultimo della vaccinazione non è solo la tutela individuale, ma anche, e forse principalmente, della collettività.

A questo punto vorrei pormi un interrogativo che potrebbe sembrare esageratamente catastrofista. E se il virus che ha colpito l'umanità fosse stato più letale di quanto non si è dimostrato, al punto da risultare potenzialmente in grado di determinare l'estinzione della specie umana? Un evento potenzialmente estintivo, insomma. Avrebbe senso reclamare la libertà individuale di sottrarsi alla vaccinazione? La libertà di uno contro la sopravvivenza dell'intera specie umana<sup>32</sup>. Per dare una risposta, e forse anche un senso, a questa domanda, occorrer ampliare la prospettiva e guardare alla

---

<sup>32</sup> Come afferma H. Jonas, «il primo imperativo è che ci sia un'umanità, nella misura in cui si tratta soltanto dell'uomo. [...] Così con questo primo imperativo non siamo assolutamente responsabili verso gli uomini del futuro, bensì verso l'idea dell'uomo, che è tale da esigere la presenza delle sue incarnazioni nel mondo». H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1990, 54.

solidarietà anche nella sua dimensione diacronica di solidarietà intergenerazionale.

#### **4. Solidarietà intergenerazionale.**

L'esperienza della pandemia ha fatto emergere con maggior evidenza di quanto non è stato finora l'esistenza di una questione intergenerazionale. Generalmente riferita all'ambito della tutela ambientale, è oggi possibile estenderla, come vedremo, ad un contesto ben più ampio.

Si è soliti parlare di questione intergenerazionale in riferimento ai comportamenti delle generazioni presenti che producono effetti negativi su quelle future. Questa è però solo una definizione minima, non in grado, da sola, di rendere conto della complessità delle relazioni intergenerazionali. È sufficiente pensare all'innalzamento della vita media, che consente oggi la compresenza nello stesso momento storico di quattro generazioni diverse, per comprendere come il problema delle relazioni intergenerazionali non vada visto solo in senso diacronico, ma anche sincronico. Per fare un esempio, nel corso della campagna vaccinale contro il Covid-19, la generazione cosiddetta di mezzo, quella cioè tra i 50 e i 60 anni, è quella in cui maggiormente si è manifestata l'avversione al vaccino. Per contro, nelle generazioni più giovani, nonostante fossero meno esposte allo sviluppo di forme gravi della malattia, maggiore è stata la propensione a guardare positivamente alla vaccinazione. Non sono mancati casi di minori che pretendevano la vaccinazione a fronte di genitori che negavano loro il consenso a farla.

L'esempio ora richiamato consente di porre la questione intergenerazionale nell'ottica della solidarietà. È possibile infatti dare questa lettura al caso di un peso che, gravando maggiormente su una generazione, si riflette in un beneficio per una generazione diversa. Il vaccinato infatti protegge non solo sé stesso, ma anche la collettività, a patto evidentemente che si raggiunga una copertura sufficiente a frenare la diffusione del virus (cd immunità di gregge). Il giovane con i suoi comportamenti tutela il meno giovane, e viceversa. Ciò dimostra che la questione intergenerazionale va vista in entrambi i sensi: dal presente verso il futuro e dal presente verso il passato. La prima prospettiva è quella tipica della tutela ambientale, la seconda è invece quella che contraddistingue da sempre l'ambito della previdenza sociale.

Come ho detto nel paragrafo precedente, la solidarietà è un dato immanente ad ogni formazione sociale, ed è del tutto naturale che essa riguardi anche i rapporti

intergenerazionali, sebbene ciò comporti maggiori problemi pratici laddove coinvolga generazioni non contestualmente presenti nello stesso momento storico. Com'è possibile, infatti, attribuire una soggettività, che è requisito imprescindibile per poter godere di diritti, a chi ancora non esiste? E anche se qualche diritto fosse ipoteticamente riconosciuto in capo alle generazioni future, come può esserne garantito il rispetto se nel momento in cui verrà avanzata la pretesa la generazione su cui grava oggi il rispettivo dovere non esisterà più?

Siamo evidentemente di fronte ad una situazione paradossale. Nonostante la stessa esistenza delle generazioni future dipenda dai comportamenti di quelle presenti, non ci sarebbe possibilità alcuna di vincolare queste ultime a precisi comportamenti (solidali) nel presente. Nessuna teoria giuridica è possibile, per risolvere il problema delle generazioni future, perché ogni teoria giuridica implica il conferimento di diritti alle persone<sup>33</sup>. Insomma, il problema da risolvere è se si possa ragionare di diritti in capo ad un soggetto che ancora non esiste senza arrabattarsi in formulazioni come quella di diritti soggettivamente futuri, nel senso di diritti che nascono insieme alla norma, quindi nel presente, ma con titolarità, e quindi esigibilità, futura<sup>34</sup>.

Si potrebbe dire, con linguaggio certo poco tecnico, che il problema è se si possa vivere come se non ci fosse un domani. In realtà, da sempre l'uomo si è posto il problema del domani, ed anzi, proprio il diritto è lo strumento con cui si è cercato di dare soluzioni a problemi la cui ricaduta non è circoscritta all'ambito del presente. È proprio in questo che l'uomo si distingue dalle altre specie animali, per non vivere cioè per il solo soddisfacimento dei bisogni primari ed impellenti, *hic et nunc*. Gli esempi potrebbero essere innumerevoli, ma basti pensare all'istituto dell'adozione, conosciuto fin dall'antichità ed utilizzato da numerose popolazioni per svariate finalità specifiche, ma con un comune denominatore nella sua capacità di garantire la continuazione della famiglia<sup>35</sup>. Insomma, come è stato acutamente osservato *“prevedere strumenti, procedure, apparati, attori preordinati alla garanzia giurisdizionale e/o amministrativa degli interessi delle generazioni future appare un'operazione meno “fantastica” e arbitraria di quanto talvolta si è portati a pensare, ampiamente collocabile nella discrezionalità di un legislatore consapevole delle nuove sfide dell'energia, della bio-genetica, dell'ambiente, dell'economia globale. E ciò sia*

---

<sup>33</sup> Beckerman, 2006, 53-54

<sup>34</sup> Coppola, 2005

<sup>35</sup>

*nell'ordinamento internazionale sia nei singoli ordinamenti nazionali*"<sup>36</sup>. Del resto, le stesse Costituzioni non sono forse strumenti rivolti più al futuro che al presente?

Si può, e forse si deve, anche spostare il focus dai diritti propriamente detti al binomio solidarietà/responsabilità. Questo agevola, a me pare, la comprensione delle relazioni intergenerazionali. La solidarietà intergenerazionale, e di conseguenza anche la responsabilità delle generazioni presenti nei confronti di quelle future – ed in alcuni casi passate –, è un dato immanente in ogni formazione sociale, semplice o complessa che sia. È solidarietà intergenerazionale quella che impone ai giovani di prendersi cura degli anziani, ciò che nelle società tradizionali si traduce anche in rispetto e riconoscimento di autorevolezza nei confronti degli anziani stessi. Nelle società più complesse, quelle organizzate attorno alla forma stato, questo legame diretto è affievolito, ma non manca il vincolo della solidarietà, che prende la forma, fra l'altro, della previdenza sociale.

Ma come tradurre la solidarietà in concreti vincoli ricadenti sulle generazioni presenti a favore di quelle future non ancora esistenti? Questo interrogativo pone evidentemente maggiori problemi di quanto non sia per le relazioni tra generazioni contestualmente presenti nello stesso momento storico. Come è possibile ricomporre il binomio solidarietà/responsabilità disgiunto, o quanto meno affievolito, dalla diacronia tra generazioni? Una solidarietà senza responsabilità è in effetti giuridicamente irrilevante, e finisce per scadere nella forma debole del mero altruismo e del volontariato.

Il superamento di questa impasse è possibile, a me pare, ricostruendo la dinamica dei rapporti intergenerazionali in termini di conservazione della specie, ed in particolare, ma non solo, di quella umana. Così posta la questione, la solidarietà verso le generazioni future non si esaurisce nella garanzia che anch'esse possano godere degli stessi standard di cui abbiano goduto quelle che le hanno precedute, ed anzi, ciò diventa addirittura secondario rispetto allo scopo di garantire la loro stessa esistenza, e con ciò la conservazione della specie. È così superata l'alterità tra generazioni presenti e future, entrambe appartenenti alla stessa specie, quella umana, ma in momenti diversi della sua evoluzione. In altre parole, l'essere solidali e responsabili verso le generazioni

---

<sup>36</sup> R. Bifulco, A. D'Aloja, *Le generazioni future come nuovo paradigma del diritto costituzionale*, in R. Bifulco, A. D'Aloja, *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli, 2008, XVIII-XIX

future rappresenta un modo, l'unico modo, per tutelare anche quelle presenti, garantendo la trasmissione dell'eredità ai posteri.

## 5. Qualche esempio di positivizzazione della responsabilità intergenerazionale

Resta da chiedersi se esistono forme di positivizzazione di responsabilità intergenerazionale, ossia di vincoli concreti, *hic et nunc*, che gravino sulle generazioni presenti in favore di quelle future. Non dunque norme proclama o generici richiami a ipotetici ed inesigibili diritti. Credo che alcuni esempi comincino ad emergere.

Riferimenti alle generazioni future compaiono in molti documenti, soprattutto nell'ambito della tutela ambientale e a livello internazionale. Le generazioni future sono espressamente richiamate nella dichiarazione di Stoccolma del 1972<sup>37</sup>, nella Dichiarazione di Rio sull'Ambiente e lo Sviluppo<sup>38</sup>, e nella Convenzione quadro dell'ONU sui cambiamenti climatici<sup>39</sup>. È nota la scarsa efficacia di questi strumenti nel realizzare gli obiettivi per i quali sono stati adottati. Le ragioni di questa scarsa efficacia sono varie, ma tutte sussumibili nella difficoltà di imporre agli stati vincoli che hanno pesanti ricadute economiche. Con ciò, paesi con forti economie si sfilano per non dover subire rallentamenti, e paesi sottosviluppati o in via di sviluppo fanno altrettanto per non essere in grado di sopportare i costi della tutela ambientale. Non deve stupire, allora, che la sede in cui occorre cercare gli strumenti che siano realmente in grado di vincolare l'azione delle autorità statali sia all'interno degli stati stessi.

Molti paesi hanno recepito, in tempi recenti, la tutela ambientale al più elevato livello della gerarchia delle fonti, al punto che si parla di un costituzionalismo

---

<sup>37</sup> Principio 1. L'uomo ha un diritto fondamentale alla libertà, all'eguaglianza e a condizioni di vita soddisfacenti, in un ambiente che gli consenta di vivere nella dignità e nel benessere, ed è altamente responsabile della protezione e del miglioramento dell'ambiente davanti alle generazioni future. Per questo le politiche che promuovono e perpetuano l'apartheid, la segregazione razziale, la discriminazione, il colonialismo ed altre forme di oppressione e di dominanza straniera, vanno condannate ed eliminate.

Principio 2. Le risorse naturali della Terra, ivi incluse l'aria, l'acqua, la flora, la fauna e particolarmente il sistema ecologico naturale, devono essere salvaguardate a beneficio delle generazioni presenti e future, mediante una programmazione accurata o una appropriata amministrazione.

<sup>38</sup> Principio 3. Il diritto allo sviluppo deve essere realizzato in modo da soddisfare equamente le esigenze relative all'ambiente ed allo sviluppo delle generazioni presenti e future.

<sup>39</sup> Art. 3.1 Le Parti devono proteggere il sistema climatico a beneficio della presente e delle future generazioni, su una base di equità e in rapporto alle loro comuni ma differenziate responsabilità e alle rispettive capacità. Pertanto i Paesi sviluppati che sono Parti alla Convenzione, devono prendere l'iniziativa nella lotta contro i cambiamenti climatici e i relativi effetti negativi.

ecologico<sup>40</sup>, in alcuni casi inserendo *ab origine* nei testi costituzionali precise disposizioni<sup>41</sup>, in altri emendando il testo originariamente sprovvisto di copertura su tale materia<sup>42</sup>. Il panorama è variegato e non è possibile in questa sede ricostruire il complesso degli strumenti predisposti dai vari paesi. Si va dall'espresso richiamo ad una generale responsabilità verso le generazioni future, come nel caso dell'art. 20a GG, di cui diremo di qui a poco, a più puntuali competenze in specifiche materie, come nel caso della Costituzione Svizzera del 2000<sup>43</sup>. Diverse sono anche le soluzioni adottate con riguardo allo strumentario del diritto costituzionale. La Francia ha deciso, ad esempio, di inserire nel preambolo della Costituzione un preciso richiamo della *Charte de l'environnement* del 2004, nella quale si fa espressa menzione delle generazioni future, sia pure limitatamente ai considerando<sup>44</sup>. Frequente è comunque il riferimento allo sviluppo sostenibile, che è un modo indiretto di richiamare le generazioni future, posto che la sostenibilità va parametrata sulle esigenze future, appunto.

Come dicevo, si è addirittura parlato di un costituzionalismo ecologico. Ma possono tradursi, queste disposizioni, in vincoli concreti nel presente, sulla base di esigenze di tutela previste per le generazioni future. Alcuni esempi mostrano che non si tratta di mere ipotesi.

Il legislatore tedesco, ad esempio, è stato fra i primi a inserire al livello più alto della gerarchia delle fonti un espresso richiamo alle generazioni future. Nel 1994 è stata approvata una novella costituzionale che ha inserito nella GG l'art. 20a, secondo il quale:

*“Lo Stato tutela, assumendo con ciò la propria responsabilità nei confronti delle generazioni future, i fondamenti naturali della vita e gli animali mediante*

---

<sup>40</sup> S. Baldin

<sup>41</sup> Grecia 1975, Spagna 1978, Polonia 1997, Ungheria 2011, per fare solo alcuni esempi.

<sup>42</sup> Belgio 1993, Germania 1994, Portogallo 1997, Svizzera 2000, Francia 2005.

<sup>43</sup> Nella Costituzione del 18 aprile 1999, entrata in vigore nel gennaio del 2000, il costituente svizzero ha previsto una apposita sezione nella parte dedicata ai rapporti tra Confederazione e Cantoni al tema “Ambiente e pianificazione del territorio”. Qui, sotto il cappello di un paio di disposizioni di principio sullo sviluppo sostenibile e sulla protezione dell'ambiente, sono inserite precise e puntuali disposizioni volte a ripartire i compiti tra Confederazione e Cantoni in materia di tutela delle acque, della natura e del paesaggio, pianificazione del territorio ecc.

<sup>44</sup> È noto che il preambolo fa parte del blocco di costituzionalità.

*l'esercizio del potere legislativo, nel quadro dell'ordinamento costituzionale, e dei poteri esecutivo e giudiziario, in conformità alla legge e al diritto*"<sup>45</sup>.

Apparentemente si tratta di una norma proclama, o al più programmatica, di quelle che pongono vincoli nei confronti delle istituzioni difficilmente traducibili in obblighi coercitivamente sanzionabili. Purtroppo, in una recente pronuncia che aveva ad oggetto la legge federale sul cambiamento climatico del 12 dicembre 2019 (Bundes-Klimaschutzgesetz KSG), l'Alta corte tedesca ha ribadito la piena giustiziabilità dell'art. 20a, giudicando incostituzionali le disposizioni della legge riguardanti l'adeguamento del percorso di riduzione delle emissioni di gas a effetto serra perché non sufficientemente specifiche nel delineare gli obiettivi nel periodo successivo al 2030. In altre parole, il peso della riduzione delle emissioni nocive era scaricato in misura eccessiva sulle generazioni future.

I motivi di interesse della pronuncia sono vari, ma ne rilevo due in particolare. Il primo, ovviamente, è l'espresso richiamo alle generazioni future. Il secondo, per banale che possa sembrare, consiste nel fatto che la conclusione cui giungono i giudici è una declaratoria di incostituzionalità, cioè lo strumento coercitivo più forte a disposizione per sindacare l'operato delle istituzioni rappresentative.

Al netto di ogni considerazione circa il percorso argomentativo fatto dal BVerfG, a me pare evidente lo schema della causalità sottostante alla pronuncia: il vincolo odierno, concreto e tangibile, ed aggiungerei forte, è determinato dalla previsione di una ricaduta sulle generazioni future. Certo, queste ultime sono un soggetto ipotetico. I ricorrenti non possono che essere parte di una generazione presente. È ad essi che i giudici riconoscono una lesione delle libertà fondamentali per l'inadeguatezza della legge nel definire il percorso di riduzione delle emissioni di gas ad effetto serra.

Una decisione per alcuni versi analoga è stata recentemente pronunciata dalla *Corte Suprema de Justicia* colombiana nel 2018<sup>46</sup> (4360-2018). Tale decisione, che aveva ad oggetto il tema della deforestazione è sovrapponibile a quella del BVerfG nel suo schema essenziale, come sopra delineato: vincolo attuale derivante da prevedibili ricadute sulle generazioni future. Per altri versi è però ben più sorprendente di quella tedesca. Tolto il fatto che pare scritta da un giudice ambientalista militante, che già di per sé è sorprendente, desta interesse

---

<sup>45</sup> Articolo inserito dalla Legge di modifica del 27 ottobre 1994, I 3146 e successivamente modificato dalla Legge per la modifica della Legge fondamentale (Finalità pubblica della protezione degli animali) del 26 luglio 2002, I 2862

<sup>46</sup> Corte Suprema de Justicia. Sala de Casación Civil. Proceso 4360 (Luis Armando Tolosa Villabona: Abril 5 2018).

il fatto che i ricorrenti abbiano agito *expressiv verbis* come generazioni future. È stato infatti un gruppo di giovani con età comprese tra i 7 ed i 25 anni ad agire sulla base di considerazioni fatte in relazione alle condizioni di vita che si troveranno ad affrontare in età adulta, tra il 2041 ed il 2070, stante le aspettative di vita, o nell'anzianità, oltre il 2070.

In estrema sintesi, i ricorrenti lamentavano le omissioni delle istituzioni nell'adempiere agli obblighi derivanti in particolare, ma non solo, dall'accordo di Parigi con riguardo alla riduzione delle emissioni di gas ad effetto serra, obiettivo per il quale Colombia si è impegnata a ridurre a zero il tasso di deforestazione.

Anche la pronuncia colombiana presenta vari punti di interesse, alcuni addirittura sorprendenti, come dicevo, perlomeno a chi abbia poche frequentazioni con la giurisprudenza latino americana. Sorprende, ad esempio, l'attribuzione della soggettività giuridica alla natura<sup>47</sup>, peraltro non una novità né per la corte colombiana, né per la dottrina<sup>48</sup>. Sorprende anche, in misura minore, il riconoscimento della legittimazione ad agire ai minori pur senza l'accompagnamento di genitori o rappresentanti legali<sup>49</sup>. E sorprende, infine, il richiamo alle generazioni future, queste però concretamente individuate, e verrebbe da dire circoscritte, in quelle rappresentate dai giovani agenti in azione di tutela (art. 86 della Carta).

Lo schema essenziale, dicevo, è analogo a quello della pronuncia tedesca. In quella colombiana, però, il vincolo odierno derivante dalle ricadute ipotizzate per le generazioni future non prende la forma di una censura di incostituzionalità, ma piuttosto di una intimazione fatta alle autorità ad agire in attuazione degli impegni presi a livello internazionale e trasposti anche nella Costituzione. Si tratta certamente di ordini molto puntuali e particolareggiati, come quello rivolto a Presidenza della Repubblica, Ministero dell'Ambiente e dello Sviluppo Sostenibile e Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo Rurale, affinché si attivino nel termine di cinque mesi per la predisposizione di un *Pacto*

---

<sup>47</sup> Corte Suprema de Justicia 4360-2018, cit., pag. 45.

<sup>48</sup> C.F. HERNÁNDEZ MORANTES, A.J. AGUILAR-BARRETO, Y.L. CONTRERAS-SANTANDER (a cura di), *Medioambiente: sujeto de derechos*, 2020.

<sup>49</sup> Ciò in quanto la Corte risolve il dubbio sullo strumento utilizzabile dai ricorrenti in favore della azione di tutela. Sarebbe stato diverso se lo strumento idoneo a portare in giudizio la controversia fosse stato l'azione popolare, come sostenevano le autorità resistenti. L'azione di tutela, per la quale è prevista la più ampia legittimazione, è utilizzabile in tutti i casi in cui il valore protetto ha una connessione con i diritti fondamentali. Nel caso in commento la Corte ha ravvisato un collegamento diretto tra ambiente e diritti fondamentali. Corte Suprema de Justicia 4360-2018, cit., 13-15.

*intergeneracional por la vida del amazonas colombiano (PIVAC), ma a ben vedere la decisione ricade più nell'ambito dei moniti che non degli strumenti che abbiano un effettivo potere coercitivo nei confronti delle autorità, com'è per le declaratorie di illegittimità costituzionale. L'effettiva portata di una pronuncia come quella colombiana va misurata a lungo termine, sul concreto operare delle istituzioni<sup>50</sup>. Ciò non significa sminuirne l'importanza. L'ottica dalla quale sembra impostare la propria argomentazione il giudice colombiano è in qualche misura rivoluzionaria. Il riferimento alle generazioni future è messo infatti nella prospettiva, allarmante, delle esigenze di sopravvivenza della specie, e non del meno ambizioso obiettivo di garantire ad esse gli stessi standard di quelli goduti da chi le ha precedute. Diritto alla vita, alla salute, ad un minimo vitale, a libertà e dignità umana, sono tutti *"ligados sustancialmente y determinados por el entorno y el ecosistema. Sin ambiente sano los sujetos de derecho y los seres sintientes en general no podremos sobrevivir, ni mucho menos resguardar esos derechos, para nuestros hijos ni para las generaciones venideras. Tampoco podrá garantizarse la existencia de la familia, de la sociedad o del propio Estado"*<sup>51</sup>. Siamo di fronte a un vero cambio di paradigma, definizione forse abusata, ma che qui rende bene la differenza di approccio del giudice colombiano. Una giurisprudenza ecocentrica, insomma. Tornerò sull'argomento in seguito in sede di conclusioni.*

Da una prospettiva funzionalistica, le due decisioni ora richiamate hanno in comune il tentativo, più o meno riuscito, di creare un legame tra generazioni presenti e future. Questa funzione va valutata per la sua capacità, se c'è, di implementare forme di responsabilità intergenerazionale traducibili in vincoli presenti a beneficio di chi verrà. Definito così questo minimo comun denominatore risulta più agevole individuare altri strumenti di diritto positivo adatti allo scopo. Il Fondo delle generazioni creato dalla Provincia del Québec con una legge del 2006 con l'unico obiettivo di ridurre il carico del debito pubblico a favore delle generazioni future rappresenta un esempio di tali strumenti. La legge in questione impone alle autorità del Québec di accantonare annualmente parte delle royalties provenienti da Hydro-Québec, azienda statale

---

<sup>50</sup> Mi astengo dal dare giudizi in un senso o nell'altro. In rete si possono trovare molte informazioni sullo stato di avanzamento nell'implementazione del patto. Come è logico supporre, da parte delle istituzioni si sottolineano gli sforzi fatti, mentre da parte dell'associazionismo ambientalista si tende a mettere in evidenza ritardi e lacune. Segnalo comunque che la Presidenza della Repubblica ha prontamente risposto alla sentenza con una direttiva rivolta a tutte le istituzioni coinvolte con oggetto la *Articulación institucional para el cumplimiento de las órdenes impartidas por la corte suprema de justicia mediante sentencia 4360- 2018 del 05 de abril de 2018, relacionadas con la deforestación en la amazonía*.

<sup>51</sup> Corte Suprema de Justicia 4360-2018, cit., 13.

canadese che gestisce la generazione, trasmissione e distribuzione dell'elettricità nella provincia, e dai produttori privati di energia idroelettrica, in un fondo gestito dal ministero delle finanze. Al netto delle ricadute economiche della pandemia, sembrerebbe che il fondo abbia avuto qualche effetto positivo nell'alleviare il peso del debito pubblico in Québec<sup>52</sup>. Anche in questo caso si ravvisa lo schema più sopra delineato: vincolo odierno-benefici futuri. Qui però lo strumento ha rango legislativo e concretizza dunque un vincolo autoimposto. È il legislatore che si impone un obbligo nei confronti delle generazioni future, e lo stesso legislatore può decidere di sottrarvisi.

Non mancano certo altri strumenti con analoga o simile funzionalità. Rimanendo in Canada, mi viene in mente un altro possibile esempio: la dottrina dei diritti ancestrali. Che esistano diritti, che si trasmettono di generazione in generazione per il fatto di aver vissuto in un determinato territorio

## **6. Conclusioni: eroismo libertario o egoismo liberticida?**

Forse ho preteso di volare troppo alto in queste riflessioni, perdendo così contatto con il dettaglio. Avrei forse dovuto approfondire di più taluni versanti dei temi che ho toccato. Esiste, ad esempio, e ne sono al corrente, una corposa letteratura sul fondamento costituzionale dell'obbligo vaccinale. Ne avrei forse dovuto fare riferimento, visto che in effetti è da qui, a ben vedere che si è mossa la mia riflessione. Il conflitto tra la pretesa autodeterminazione individuale ed i limiti ad essa imposti a beneficio della collettività, nell'emergenza pandemica, ha nell'obbligo vaccinale, cui si è giunti solo parzialmente, il suo culmine. Con tale obbligo si entra infatti nella sfera più intima della persona. In quello che qualcuno ha chiamato, lo spazio bio-giuridico dell'individuo<sup>53</sup>.

Mi interessava però inquadrare la questione da una prospettiva più generale, che mi pare essere, a conclusione, la stessa che sta emergendo come nuovo paradigma nella tutela dell'ambiente. È la prospettiva che colloca lo sviluppo sostenibile nel quadro della solidarietà e della responsabilità intergenerazionale,

---

<sup>52</sup> Un interessante studio sul fondo delle generazioni è il seguente: Yves-St-Maurice et Luc Godbout, avec la collaboration de Suzie St-Cerny, *Le Fonds des générations : où en sommes-nous?*, Cahier de recherche no 2017-09, disponibile online <https://cftp.recherche.usherbrooke.ca/fonds-generations/>. Anche se il lavoro non tiene conto delle ricadute della pandemia, essendo uscito due anni prima che questa si manifestasse, gli scenari ipotetici in esso delineati offrono un quadro della possibile evoluzione dello strumento.

<sup>53</sup> Prendo questa definizione da D. CANALE, *Il diritto pubblico interiore. La giurisdizione dello Stato nello spazio bio-giuridico dell'individuo*, in *Rivista critica del diritto privato*, 1998, 89-124, che la usa con riferimento alla questione della decisione della donna con riferimento alle scelte che riguardano il proprio corpo, in particolare l'interruzione di gravidanza.

intese queste non come dovere di garantire a chi verrà gli stessi standard di vita di chi vive nel presente, ma bensì come garanzia dell'esistenza stessa della specie umana.

È già stato messo in evidenza come questa prospettiva consenta di conciliare etica e diritto, due sistemi prescrittivi accomunati da una stessa ultima finalità: la sopravvivenza dell'uomo. Questo l'obiettivo ineludibile di entrambi i sistemi, il nucleo essenziale che permette loro di toccarsi, se non addirittura sovrapporsi<sup>54</sup>. Posta così la questione, non risulta impellente l'esigenza di trovare un fondamento costituzionale all'obbligo vaccinale, o ad altri strumenti di limitazione della libertà personale che abbiano il fine ultimo di garantire la sopravvivenza della specie. Questi troverebbero già fondamento in un implicito principio di solidarietà intergenerazionale e nei doveri e nelle responsabilità da esso discendenti.

Certo, questa ricostruzione porta con sé il problema di un difficile, ed alcuni direbbero, non a torto, impossibile bilanciamento. Come si possono bilanciare tra loro valori, quando sul piatto della bilancia c'è l'asso pigliatutto della conservazione della specie umana? È chiaro che nessun altro valore, interesse, diritto, regge il confronto. Non pretendo dare una risposta a questo interrogativo qui e ora, ma una cosa mi pare evidente, e cioè che l'individualismo libertario, che in queste pagine ho criticato, non è certo la strada più adatta a trovare soluzioni a problemi che riguardano l'umanità intera. La decisione della Corte suprema della Colombia, cui ho fatto cenno nelle pagine di questo scritto, rovescia proprio questa logica. Non solo, infatti, il giudice colombiano sposta la questione da una logica individualista ad una più ampia dimensione collettiva ed intergenerazionale, ma propone un percorso partecipato per la soluzione del problema che gli viene presentato. Non si limita infatti a richiamare le autorità al rispetto degli impegni assunti, ma impone loro di coinvolgere tutti gli interessati nella definizione di un patto intergenerazionale, del quale traccia anche gli obiettivi concreti<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Non è comune nella dottrina giuridica tener conto in una stessa analisi delle implicazioni etiche e di quelle giuridiche allo stesso tempo. Un tentativo, peraltro riuscito, è quello di F. FRACCHIA, *Lo sviluppo sostenibile*, cit.

<sup>55</sup> "Se ordena a la Presidencia de la República, al Ministerio de Ambiente e Desarrollo Sostenible, y al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, formular en un plazo de cinco (5) meses, con la participación activa de los tutelantes, las comunidades afectadas, organizaciones científicas o grupos de investigación ambientales, y la población interesada en general, la construcción de un "pacto intergeneracional por la vida del amazonas colombiano -PIVAC", en donde se adopten medidas encaminadas a reducir a cero la deforestación y las emisiones de gases efecto invernadero, el cual deberá contar con estrategias de ejecución nacional, regional y local, de tipo

La corte colombiana ha preso una decisione che sembra davvero di ecologismo militante. Non è neppure un caso isolato in America latina. Ma possiamo guardare ad essa con la superficialità di chi si sente al centro del mondo civilizzato ed etichettarla come una decisione ideologica, o ideologicizzata. Io penso, al contrario, che il giudice colombiano sia stato molto pragmatico nel riconoscere che il problema a lui posto non si risolve nel riconoscimento di un diritto, ma in qualcosa che va oltre. Per chiudere con una battuta, la posizione di chi si batte per la libertà come forma di assoluta autodeterminazione individuale, ergendosi a martire nei confronti dello Stato, giungendo perfino a paragonare le limitazioni imposte in pandemia ai crimini perpetrati nei confronti degli ebrei durante la seconda guerra mondiale, non sia quella di un eroe libertario, ma piuttosto di un egoista liberticida.

---

*preventivo, obligatorio, correctivo, y pedagógico, dirigidas a la adaptación del cambio climático". Corte Suprema de Justicia 4360-2018, cit., 48-49.*