Il significato della *Caritas in veritate* nelle scienze giuridiche

di ANDREA SIMONCINI

1. Una premessa probabilmente inutile, ma non del tutto

Esiste un nesso imprescindibile e costitutivo tra le *antropologie* e i sistemi legali o, meglio, gli *ordinamenti giuridici*. Il diritto, in senso tecnico, altro non è che un tentativo di influenzare i comportamenti umani suggerendo *ragioni* per comportarsi in un certo modo. Chiamiamo *regole* queste *ragioni*. Analogamente alla morale o all'economia, quindi, il diritto presuppone i comportamenti individuali e collettivi ed analogamente a morale ed economia tenta di spiegare/influenzare tali comportamenti. Dunque il diritto presuppone tanto l'uomo singolo, quanto, soprattutto, le relazioni tra gli uomini, le società. È chiaro, perciò, che il diritto risente moltissimo della concezione di uomo e di relazioni umane che noi abbiamo. In particolare, il diritto dipende dalla concezione di uomo e società, innanzitutto, nel suo *scopo* (è l'aspetto più ovvio ed intuitivo).

Se il problema per un ordinamento giuridico è influenzare i comportamenti sociali, perché? in quale direzione? per proteggere quali valori? per tutelare quali interessi? a queste domande il diritto non può rispondere da sé. Per comprendere appieno un dato assetto giuridico occorre inevitabilmente prendere in considerazione, la cultura, la filosofia, l'idea di utilità, cioè l'economia, la filosofia, in una parola la concezione di uomo e di relazioni sociali che costituiscono una determinata società. Un esempio notissimo basti per tutti, si pensi all'impatto "devastante" della rivoluzione antropologica cristiana - centrata sulla idea di persona e di dignità umana - rispetto al grande ordine giuridico romano, prima, e all'ordine giuridico medievale, poi. Analogamente, si pensi all'impatto della attuale rivoluzione tecnoscientifica e della connessa ideologia "tecnocratica" (*CiV* cap. VI e n. 68 e ss) del potere tecnico sganciato da qualsiasi limite, che anzi trasforma qualsiasi nuova possibilità tecnica in una pretesa (i diritti impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri, *CiV* n. 43, negando così la stupefacente esperienza del dono, *CiV* n. 34) rispetto all' ordinamento giuridico dei diritti fondamentali.

Ma esiste anche un'altra relazione biunivoca tra diritto ed antropologia, spesso meno evidenziata. È una relazione non finalistica, ma *strutturale*. Il diritto per "funzionare" ha bisogno di influenzare *effettivamente* i comportamenti umani (si pensi dai limiti di velocità sulle strade, alle garanzie per chi compra le obbligazioni vendute dagli intermediari finanziari, alla disciplina del voto nella assemblee parlamentari). Ebbene, per poter *davvero* determinare la condotta di un uomo o di una istituzione (cioè degli uomini responsabili di una istituzione), *occorre tener presente cosa spinge un uomo ad agire, qual è la ragione dei suoi comportamenti*. Se, quindi, sino ad ora abbiamo visto il valore che può avere l'Enciclica nel rispondere alla domanda *(finalistica)* "perché c'è il diritto?", ora vorrei chiarire perché quello che il Papa dice è decisivo anche per rispondere alla domanda (strutturale) "perché obbediamo al diritto?".

È estremamente diffuso il luogo comune che - ahimè tutt'oggi - domina nelle facoltà di legge o dove si insegna diritto, secondo cui il meccanismo attraverso il quale il diritto riuscirebbe a determinare i comportamenti umani è la minaccia della sanzione ("se uccidi o se truffi, ti metto in galera"). Un po' come l'addestramento degli animali fondato sulle reazioni riflesse "piacere-consentito", "dolore-vietato". Accettare supinamente questo luogo comune sarebbe come dire che, sul piano psicologico, il fondamento strutturale delle civiltà giuridiche è (solo) la *paura*. Nelle versioni meno grezze e più "evolute", sarebbe, invece, una certa idea di *utilità economica* - ma, come sappiamo, l'Enciclica su questo punto è davvero efficace nello smascherare l'ambiguità moderna che si nasconde dietro questa locuzione. La *ragione economica* costituirebbe la base del diritto, intendendo con tale ragione quella che vede nella massimizzazione del profitto individuale e nella minimizzazione dei costi l'imperativo pratico dominante.

Eppure, osservando la realtà ci si accorge che, nonostante tutto, la percentuale dei casi in cui la discussione tra due uomini che hanno diverse opinioni termina con l'omicidio di uno dei due, è nonostante tutto, ancora statisticamente una percentuale molto bassa. E, ripeto spesso ai miei studenti, io sono più che convinto che il fatto che la maggior parte delle persone non uccida altre persone, non deriva dal fatto che tutti hanno paura di una sanzione, ma da altre ragioni che vengono ben prima: filosofiche, razionali, religiose, morali, o semplice buon senso. Certo, occorre prevedere qualcosa nel caso in cui tutti queste forme di *ragionamento pratico* falliscano, e per questo esiste il diritto. Ma in ogni caso mi pare comunque evidente che anche queste ricostruzioni della *dinamica strutturale* del diritto derivino da una ben precisa visione dell'uomo (dal grado di ampiezza o riduzione di tale visione aggiungo) e soprattutto da cosa determini la sua azione. Per usare terminologie care agli antichi, il diritto inevitabilmente risente del modo che abbiamo di concepire la ragion pratica. In questa prospettiva, nello spiegare, cioè, quali ordini di ragioni vengano "prima" del diritto nel giustificare i comportamenti sociali degli uomini, la *Caritas in veritate* ha un "impatto" notevole per il giurista.

2. La Caritas in veritate *principio costitutivo delle relazioni umane. La giustificazione strutturale del diritto*

> «*L'amore - "caritas" - è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace…Ciascuno trova il suo bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui, per realizzarlo in pienezza: in tale progetto infatti trova la sua verità ed è aderendo a tale verità che egli diventa libero*» (*CiV* n. 1).

Io penso che in questa primissima espressione contenuta nell'esordio dell'Enciclica stia il vero cuore del nesso tra essa stessa e il diritto: in questa frase, in cui è racchiusa tutta l'antropologia cristiano-cattolica, troviamo una spiegazione adeguata del perché esiste il fenomeno giuridico in quanto tale (*strutturale*), troviamo una spiegazione del perché - al fondo - accettiamo e giorno per giorno obbediamo (o violiamo) una serie infinita di leggi e regole.

Esiste una *forza* - in senso proprio, qualcosa capace di modificare il nostro stato di quiete e di metterci in movimento - in ogni uomo che lo spinge verso il proprio destino ultimo e questa spinta identifica il bene dell'uomo e fonda la sua libertà. Con questo destino ultimo l'uomo si impegna ogni giorno e le forme (operative, *CiV* n. 6) di questo impegno si chiamano *giustizia* e pace. Obbedire a ciò che costituisce il mio bene non è farmi violenza ma è, paradossalmente, ma realmente (e basta aver avuto un figlio piccolo che non dorme la notte per capire questo apparente paradosso), un modo per essere più liberi. A me pare - anche se non ho qui il tempo per documentarlo - che questa antropologia fornisca una spiegazione razionale dell'esistenza degli ordinamenti giuridici molto più completa e realistica delle spiegazioni riduzioniste di stampo utilitarista o sanzionatorio.

Vorrei essere chiaro su questo punto: io non penso che prima di obbedire a ciascuna singola legge o regolamento un cittadino pensi al proprio Destino ultimo ed alla necessità di un ordine per realizzarlo. Così come sono convinto che moltissime leggi o regole oggi siano profondamente ingiuste e, dunque, debbano essere cambiate. Quello che voglio sottolineare è che, proprio in virtù di quella forza affettiva descritta dal primo paragrafo dell'enciclica, l'uomo comprende che l'esistenza di un sistema giuridico nel suo complesso è una condizione indispensabile per il suo bene e una necessità proporzionata alla dignità e all'utilità dell'uomo.

È ovvio, però, anche il rovescio di questa medaglia. Proprio perché c'è questa esigenza pratica di giustizia al fondo della obbedienza umana al sistema legale, questa stessa esigenza è al tempo stesso *misura* di quel sistema e quindi consente, da un lato, di impegnarsi nel tempo per approssimare sempre di più l'esistente all'ideale e, dall'altro, di correggerlo dove è sbagliato.

Un altro diffuso luogo comune è quello che afferma che l'uomo accetterebbe la limitazione della regola giuridica per la tautologica affermazione secondo cui "la mia libertà finisce dove inizia la tua". Ma dove inizia e dove finisce la tua libertà? L'uomo, invece, nella prospettiva del Papa accetta un limite reciproco perché ogni giorno è impegnato a cercare il compimento di sé come il proprio bene e sa che questo bene *passa dalla relazione con un altro*. Questa *relazione* - con Dio e con chi mi è prossimo - è condizione necessaria per la mia soddisfazione e quindi *strada* per la mia libertà. Insomma, al fondo verrebbe da dire che l'obbedienza alle leggi nasce non da una "convenzione", come la gran parte delle mitologie giuridiche e sociologiche ancora oggi sostiene, ma da una "convinzione"; da un giudizio per cui, lo ripetiamo, al fondo, obbedire al diritto è un *bene* e questo non per il guadagno immediato che posso ottenere o per paura delle punizioni, ma perché ritengo che - sempre per il *mio* bene - sia necessario che esista una comunità e, quindi, che esistano regole ragionevoli e proporzionate.

D'altronde, se così non fosse, non potremmo spiegare perché il diritto cambia con la società e con la cultura; i cambiamenti altro non sono che la testimonianza dei tentativi - sempre imperfetti e sempre in evoluzione - di realizzare in questo mondo la giustizia e la pace (*le forme operative*), attraverso quelle approssimazioni imperfette che sono le regole giuridiche. Non dimentichiamo, infine, che la storia

ci insegna che quando non una o più norme, ma tutto un sistema giuridico perde questo aggancio vitale al comune senso della "giustizia" o di "proporzione", è proprio in quel momento che nascono le "rivoluzioni".

3. La Caritas in veritate *nelle sue forme operative: giustizia e bene comune. La giustificazione finalistica del diritto.*

3.1 La giustizia

> «*La CiV è principio intorno a cui ruota la Dottrina Sociale della Chiesa, un principio che prende forma operativa in criteri orientativi dell'azione morale. Ne desidero richiamare due in particolare […]: la giustizia e il bene comune. La giustizia anzitutto. Ubi societas, ibi ius: ogni società elabora un proprio sistema di giustizia. La giustizia è la misura minima della carità come disse Paolo VI. La giustizia è "inseparabile dalla carità", intrinseca ad essa. Non posso donare all'altro del mio senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia*» (*CiV* n. 6).

Due mi paiono le affermazioni rilevanti in questi brani dell'Enciclica. Innanzitutto, la giustizia è una *forma operativa* della carità; dunque, è una approssimazione, è una misura minima, che varia al variare delle società (il Papa cita il brocardo *ubi societas ibi ius* che rappresenta la cifra di tutte le concezioni anti-formaliste e anti-stataliste del diritto). Proprio a tal fine esiste il diritto: per cercare di realizzare per quanto possibile un assetto *minimo* dei rapporti sociali proporzionato alla dignità di tutti.

In secondo luogo, non esiste giustizia senza carità. Si pensi alle tentazioni oggi più forti che mai di *giustizialismo*; l'idea, cioè, che la giustizia *rappresenti e compia la perfezione umana e sociale*. Come diceva il grande poeta Eliot, sognando "sistemi talmente perfetti che più nessuno avrebbe bisogno di essere buono". Ma così facendo la giustizia esilierebbe la carità, divenendo *summa iniuria*, come dicevano già i latini.

3.2 Il bene comune

> «*Amare qualcuno è volere il suo bene e adoperarsi efficacemente per esso […] Non è un bene ricercato per sé stesso, ma per le persone che fanno parte della comunità sociale e che solo in essa possono realmente e più efficacemente conseguire il loro bene Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall'altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende la forma di polìs, di città*» (*CiV* n. 7).

L'idea di "bene comune" nasce dall'esperienza umana, prima che da teorie morali o filosofiche. È l'osservazione dei fatti umani e sociali a dirci che ci sono beni che possiamo avere solo se siamo insieme; ed è tanto vero che questa, prima di essere una idea morale cristiana, è una evidenza della ragion pratica, che già lo aveva

osservato Aristotele. Questo dato fissa il secondo obiettivo, la seconda finalità fondamentale, di un ordinamento giuridico: creare istituzioni - organizzazioni - che strutturino giuridicamente (…) il vivere di una società di modo che divenga una polis e quindi possa fornire prestazioni di bene comune. Nell'enciclica c'è un esempio interessantissimo per un giurista su come intervenga la regolazione giuridica nel produrre "bene comune":

> «*La vita economica ha senz'altro bisogno del contratto, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. Ma ha altresì bisogno di leggi giuste e di forme di redistribuzione guidate dalla politica e inoltre di opere che rechino impresso lo spirito del dono*» (*CiV* n. 37).

Per inventare lo scambio giuridico - il contratto - non c'è bisogno di una *polìs*, basta una semplice relazione, una forma sociale molto primitiva; ma per *correggere* i *fallimenti* di una economia di solo scambio (per utilizzare la terminologia degli economisti) occorre una azione che si ispiri ad un criterio di bene comune; ma per produrre questo criterio, occorre una *istituzione*: la *polìs*, la città, la comunità politica perfetta (per esprimersi in termini tomistico-aristotelici).

4. Alcune conseguenze sul piano della scienza giuridica

Vorrei ora sorprendere alcune "applicazioni" di questo rapporto *costitutivo* tra *Caritas in veritate* e diritto muovendo da alcuni passaggi dell'Enciclica

4.1 Il ruolo dello Stato (CiV n. 41, 64, 57)

> «Ragioni di saggezza e prudenza suggeriscono di non proclamare troppo affrettatamente la fine dello Stato. In relazione alla crisi attuale, il suo ruolo sembra destinato a crescere, riacquistare molte delle sue competenze».

Ma attenzione:

> «*Non è necessario che lo Stato abbia dappertutto le medesime caratteristiche: il sostegno ai sistemi costituzionali deboli affinché si rafforzino può benissimo accompagnarsi con lo sviluppo di altri soggetti politici, di natura culturale, sociale, territoriale o religiosa, accanto allo Stato*» (n. 41).

Queste affermazioni del Papa rappresentano una novità culturale davvero sorprendente; e mi limito, qui, a segnalare solo alcune potenzialità contenute in esse.

1. Lo Stato non è più un *modello unico* (per intenderci il modello prodotto dalle rivoluzioni liberali, prima, e "corretto", poi, dopo le nefandezze totalitarie a cavallo dei due conflitti mondiali, dalle costituzioni, dalla dichiarazione universale dei diritti mani e dai trattati europei).

2. Né lo Stato può essere più considerato l'unico *monopolista* della autorità politica; a fianco allo Stato ci possono essere altri soggetti *politici, di natura culturale, sociale, territoriale o religiosa*.

3. Il criterio fondamentale per distribuire l'autorità nella *polis* è il principio di sussidiarietà (n. 57) *espressione dell'inalienabile libertà umana*.

E, più specificamente,

> «*manifestazione particolare della carità e criterio guida per la collaborazione fraterna di credenti e non credenti è senz'altro il principio di sussidiarietà, espressione dell'inalienabile libertà umana. La sussidiarietà è prima di tutto un aiuto alla persona, attraverso l'autonomia dei corpi intermedi. Tale aiuto viene offerto quando la persona e i soggetti sociali non riescono a fare da sé e implica sempre finalità emancipatrici, perché favorisce la libertà e la partecipazione in quanto assunzione di responsabilità*» (Ibid.).

Principio che opera sia a livello nazionale che internazionale-globale:

> «*La globalizzazione ha certo bisogno di autorità, in quanto pone il problema di un bene comune globale da perseguire; tale autorità, però, dovrà essere organizzata in modo sussidiario e poliarchico, sia per non ledere la libertà sia per risultare concretamente efficace*» (Ibid.).

L'autorità dovrà essere strutturata in modo sussidiario e poliarchico sia per non ledere la libertà sia per essere efficiente

4. Questa "pluralizzazione" della autorità politica, implica nuove forme di rappresentanza della *polis* (politica):

Si pensi al ruolo dei "sindacati":

> «*Riflettendo sul tema del lavoro, è opportuno anche un richiamo all'urgente esigenza che le organizzazioni sindacali dei lavoratori, da sempre incoraggiate e sostenute dalla Chiesa, si aprano alle nuove prospettive che emergono nell'ambito lavorativo*» (n. 64).

Ma si pensi anche a quello che il Papa ha sostenuto di recente a riguardo dei "partiti" nel discorso "non tenuto" all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza":

> «*[...] è la questione del come possa essere trovata una normativa giuridica che costituisca un ordinamento della libertà, della dignità umana e dei diritti dell'uomo. È la questione che ci occupa oggi nei processi democratici di formazione dell'opinione e che al contempo ci angustia come questione per il futuro dell'umanità. Jürgen Habermas esprime, a mio parere, un vasto consenso del pensiero attuale, quando dice che la legittimità di una carta costituzionale,*

quale presupposto della legalità, deriverebbe da due fonti: dalla partecipazione politica egualitaria di tutti i cittadini e dalla forma ragionevole in cui i contrasti politici vengono risolti. Riguardo a questa "forma ragionevole" egli annota che essa non può essere solo una lotta per maggioranze aritmetiche, ma che deve caratterizzarsi come un "processo di argomentazione sensibile alla verità" (wahrheitssensibles Argumentationsverfahren). È detto bene, ma è cosa molto difficile da trasformare in una prassi politica. I rappresentanti di quel pubblico "processo di argomentazione" sono - lo sappiamo - prevalentemente i partiti come responsabili della formazione della volontà politica. Di fatto, essi avranno immancabilmente di mira soprattutto il conseguimento di maggioranze e con ciò baderanno quasi inevitabilmente ad interessi che promettono di soddisfare; tali interessi però sono spesso particolari e non servono veramente all'insieme. La sensibilità per la verità sempre di nuovo viene sopraffatta dalla sensibilità per gli interessi. Io trovo significativo il fatto che Habermas parli della sensibilità per la verità come di elemento necessario nel processo di argomentazione politica, reinserendo così il concetto di verità nel dibattito filosofico ed in quello politico».[1]

4.2 Il rapporto tra diritti e doveri (CiV n. 43)

«Molte persone, oggi, tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse. Ritengono di essere titolari solo di diritti e incontrano spesso forti ostacoli a maturare una responsabilità per il proprio e l'altrui sviluppo integrale. "(…) I diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'esasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri» (n. 43).

Anche in questo caso il valore dell'Enciclica è profondissimo. Dinanzi al paragrafo 43 viene inevitabile il paragone con la seconda parte dell' Art. 2 della Costituzione italiana (la parte sui doveri che spesso definisco quella "dimenticata" rispetto alla ben più nota parte legata ai diritti):

«La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

1) Testo dell'allocuzione che il Santo Padre Benedetto XVI avrebbe pronunciato nel corso della Visita all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", prevista per il 17 gennaio, poi annullata in data 15 gennaio 2008

A fianco di questo richiamo della inscindibilità della dimensione dei doveri di solidarietà rispetto alle pretese dei diritti, c'è una ulteriore ed acuta osservazione:

> «*Se, invece, i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, essi possono essere cambiati in ogni momento e, quindi, il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune. I Governi e gli Organismi internazionali possono allora dimenticare l'oggettività e l'« indisponibilità » dei diritti. Quando ciò avviene, il vero sviluppo dei popoli è messo in pericolo*» (n. 43).

La vera protezione e garanzia dei diritti non può essere affidata alla deliberazione di una assemblea (che sia una legge, un decreto o un regolamento) o alla sentenza di un giudice. Così essi rimarranno diritti "di carta"; occorre, invece, che essi vivano nell'esperienza sociale in vitale correlazione ai doveri effettivamente praticati. Altrimenti i diritti saranno sempre più pretese insaziabili.

4.3 Il rapporto con l'ambiente naturale (CiV n. 48 e ss.)

Altro grande punto di svolta culturale sul piano della cultura giuridica è come viene affrontato il tema della protezione dell'ambiente.

> «*Se la natura, e per primo l'essere umano, vengono considerati come frutto del caso o del determinismo evolutivo, la consapevolezza della responsabilità si attenua nelle coscienze. Nella natura il credente riconosce il meraviglioso risultato dell'intervento creativo di Dio, che l'uomo può responsabilmente utilizzare per soddisfare i suoi legittimi bisogni - materiali e immateriali - nel rispetto degli intrinseci equilibri del creato stesso. Se tale visione viene meno, l'uomo finisce o per considerare la natura un tabù intoccabile o, al contrario, per abusarne. Ambedue questi atteggiamenti non sono conformi alla visione cristiana della natura, frutto della creazione di Dio*» (n. 48).

> «*Le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e viceversa. Se non si rispetta il diritto alla vita e alla morte naturale, se si rende artificiale il concepimento, la gestazione e la nascita dell'uomo, se si sacrificano embrioni umani alla ricerca, la coscienza comune finisce per perdere il concetto di ecologia umana e, con esso, quello di ecologia ambientale. È una contraddizione chiedere alle nuove generazioni il rispetto dell'ambiente naturale, quando l'educazione e le leggi non le aiutano a rispettare se stesse. Il libro della natura è uno e indivisibile, sul versante dell'ambiente come sul versante della vita, della sessualità, del matrimonio, della famiglia, delle relazioni sociali, in una parola dello sviluppo umano integrale. I doveri che abbiamo verso l'ambiente si collegano con i doveri che abbiamo verso la persona considerata in se stessa e in relazione con gli altri. Non si possono esigere gli uni e*

> *conculcare gli altri. Questa è una grave antinomia della mentalità e della prassi odierna, che avvilisce la persona, sconvolge l'ambiente e danneggia la società*» (n. 51).

Tutti gli specialisti del diritto dell'ambiente sanno bene che nessuna sanzione penale o nessuna legge riusciranno mai a "produrre" l'unico valore realmente necessario per la conservazione dell'ambiente naturale: la responsabilità dei propri comportamenti e delle conseguenze che questi hanno sul piano degli equilibri ecologici. Ma questa *responsabilità* diviene estremamente labile ed evanescente - se non del tutto inesistente - se la natura perde il suo carattere di "dato", cioè di frutto, di realtà emergente *da qualcosa* che l'uomo non possiede, ma da cui, a sua volta, è posseduto. Così, tutte le regole giuridiche ambientali divengono meri elementi in un calcolo utilitaristico ("mi conviene inquinare o pagare le tasse-sanzioni ambientali?"). In questa prospettiva il Papa impiega anche un principio (quello della "equità intergenerazionale") che è ben conosciuto agli studiosi di diritto e politica dell'ambiente.

> «*I progetti per uno sviluppo umano integrale non possono pertanto ignorare le generazioni successive, ma devono essere improntati a solidarietà e a giustizia intergenerazionali, tenendo conto di molteplici ambiti: l'ecologico, il giuridico, l'economico, il politico, il culturale*» (n. 48).

Questa, oggi, è forse la sfida più grande e radicale per la democrazie: come rappresentare gli interessi di chi non vota. Il fatto che l'esistenza di stabili e libere competizioni elettorali sia considerato il criterio (quantitativo, non qualitativo) più affidabile per distinguere le democrazie dalle non democrazie, implica che chi non vota non ha rappresentazione. Questo elimina dal circuito rappresentativo tantissime persone: i minori, i non cittadini, i deboli, gli incapaci, gli anziani, insomma quelli che la grande Hanna Arendt chiamava "gli apolidi", i senza *polis*. Questo dato di fatto, crea una grandissima difficoltà nel riuscire a prendere - oggi - decisioni i cui effetti positivi si abbiano (o si vedano) tra una o due generazioni. I politici tendono a rispondere ai propri elettori attuali, non a quelli futuri, ma questo rende estremamente difficile realizzare politiche come quelle ambientali (ma anche quelle previdenziali o fiscali) in cui occorre sacrificarci - oggi - per il bene dei nostri figli o nipoti.

ANDREA SIMONCINI
Professore ordinario di Diritto costituzionale presso l'Università di Firenze
andrea.simoncini@unifi.it