

Agire per il futuro Verso un approccio spinoziano al dibattito sulla giustizia intergenerazionale

Marianna Capasso

Abstract

Scopo di questo contributo è delineare un approccio teorico alla questione della giustizia intergenerazionale, fornendo un'analisi delle giustificazioni normative alla base dei nostri obblighi verso le generazioni future. Nel fare questo, verrà presa in esame la filosofia politica di Spinoza, per mostrare la sua potenziale rilevanza e attualità all'interno del dibattito tra le varie teorie della giustizia su temi intergenerazionali. Nel primo paragrafo verrà esaminato il ruolo che concetti come uguaglianza, proporzionalità e *Respublica* hanno nel pensiero politico di Spinoza. Nel secondo e terzo paragrafo, verrà indagato come una teoria basata su questi concetti chiave spinoziani possa costituire una via di mezzo tra le teorie del contrattarianismo e del contrattualismo, superandone le rispettive criticità riguardo alla questione intergenerazionale. Infine, le conclusioni cercheranno di coniugare la riflessione sugli obblighi verso le generazioni future con l'analisi delle conseguenze di possibili politiche e pratiche intergenerazionali.

Parole chiave: Spinoza, contrattarianismo, contrattualismo, proporzionalità, giustizia intergenerazionale

Aim of this paper is to provide a theoretical evaluation of intergenerational justice, with a focus on the normative reasons underlying our obligations to future generations. In order to do that, Spinoza's political philosophy is examined, and its possible relevance to other different theories of justice, especially when they are confronted with intergenerational issues. Firstly, concepts such as equality, proportion and *Respublica* in Spinoza are examined. Secondly, an attempt to build a theory on these political concepts is proposed. Then, I argue that this theory can be conceived as a middle ground between two different theories of justice – contractarianism and contractualism – and their respective attitudes and challenges within the intergenerational debate. Finally, the normative evaluation of our obligations towards future generations is enriched by a discussion on the consequences of possible intergenerational policies and practices.

Keywords: Spinoza, Contractarianism, Contractualism, Proportionality, Intergenerational Justice

1. Introduzione

All'interno della questione della “giustizia intergenerazionale” può rientrare un'ampia gamma di problemi morali, politici e giuridici, come per esempio la giustizia tra diversi gruppi di età, l'ammontare del debito pubblico, il cambiamento climatico, la questione degli obblighi verso generazioni più o meno lontane. Tuttavia, se non si è consapevoli di questi molteplici e variegati aspetti legati alla giustizia intergenerazionale, ciò che si rischia è una dannosa sovrapposizione di punti di vista nel delineare un fenomeno così vasto e difficile da teorizzare. Quindi, prima di iniziare la mia analisi, fondamentale è circoscrivere il quadro entro il quale il mio discorso cercherà di svilupparsi. Il mio scopo è, infatti, quello di identificare un nuovo approccio all'interno del dibattito attuale sulla giustizia intergenerazionale, che sia a sua volta in grado di tenere conto e superare i vari ostacoli che le classiche teorie della giustizia incontrano nel concettualizzare i nostri obblighi verso le generazioni future.

Quando parliamo di giustizia tra generazioni, abbiamo a che fare con una questione che può essere considerata allo stesso tempo teoretica e pratica. Da un lato, le questioni di giustizia intergenerazionale possono riguardare fenomeni come il cambiamento climatico, la sostenibilità, il debito pubblico. Tutti questi fenomeni sono di grande importanza sociale e possono essere considerati come “problemi di politica non strutturati”¹: temi su cui finora non c'è alcun consenso, né un accordo su fatti e valori, né tantomeno una chiara definizione del problema stesso. È all'interno di quelle che vengono chiamate democrazie realmente esistenti (in inglese *Real-existing democracies, REDs*)² – cioè nell'arena politica – che questi trovano posto e vengono discussi. Infine, quando parliamo di questi fenomeni in termini intergenerazionali, di solito parliamo di un contenuto: quanto e che tipo di cose decidiamo di lasciare alle generazioni future.

Dall'altro, discutere di giustizia tra generazioni può avere soprattutto un significato teoretico. In altre parole, esaminare e cercare di definire il contenuto degli obblighi verso le generazioni future vuol dire anche presupporre l'individuazione di giustificazioni normative e principi da porre alla base del nostro mondo politico. Sotto questo punto di vista, il livello dell'analisi non si ferma alla descrizione delle democrazie realmente esistenti, ma cerca di indagare la democrazia intesa come ideale normativo. Questo accade perché le questioni intergenerazionali ci

¹ “Unstructured policy problems”, come vengono chiamati in B. Bovenkerk, *Public Deliberation and the Inclusion of Future Generations*, in «Jurisprudence», VI, n. 3, 2015, pp. 496-515.

² Si veda P. C. Schmitter, *The Future of Real-Existing Democracy*, in «Society and Economy», XXXIII, n. 2, 2011, pp. 399-428: 399, dove il concetto è così descritto: «A ‘Real-existing’ Democracy (or RED in my terminology) has three characteristics: (1) it calls itself democratic; (2) it is recognized by other self-proclaimed democracies as being “one of them”, and (3) most political scientists applying standard procedural criteria would code it as democratic».

costringono a confrontarci con il problema di come conciliare diversi gruppi di richieste, diversi principi, su cui poi costruire e fondare le nostre democrazie. In un certo senso, queste questioni possono rappresentare un pratico terreno di confronto tra le attuali teorie della giustizia, e del modo in cui queste teorie mettono in relazione i due regni della morale e della politica con il regno della giustizia.

Perciò, in questo contributo, ciò che mi interessa è appunto delineare un approccio teoretico alla questione della giustizia intergenerazionale, soffermandomi sulle possibili giustificazioni normative alla base dei nostri obblighi verso le generazioni future, in modo che questi ultimi possano essere conciliati con quelli verso le generazioni presenti.

Gli obiettivi della mia analisi sono molteplici. Sicuramente, il primo è determinare se esiste un fattore che possa essere posto alla base degli obblighi di giustizia nei confronti di altre persone. Soltanto dopo aver identificato e specificato questo fattore, si può poi passare a definire il campo di applicazione della giustizia: cioè, la possibile estensione dei principi di giustizia di generazione in generazione, e il comportamento che le istituzioni democratiche dovrebbero adottare nell'affrontare un problema così complesso.

Spinoza ci ha offerto nelle sue opere un'interessante riflessione sui fondamenti su cui la democrazia può basarsi e preservare il suo significato, in particolare nella sua analisi delle dinamiche tra gli individui all'interno della società e delle istituzioni. Per questo motivo, ho scelto di basare l'approccio che qui propongo sull'analisi di alcuni concetti politici così come sono stati descritti da Spinoza, per mostrare la loro potenziale rilevanza e attualità all'interno del dibattito tra le varie teorie della giustizia su temi intergenerazionali. Come cercherò di dimostrare, nella filosofia di Spinoza sembrerebbero essere infatti conciliati due elementi che all'interno delle teorie della giustizia non solo non riescono a essere contemplati in modo congiunto, ma ne costituirebbero anche rispettive questioni irrisolte e criticità. Questi elementi a cui qui accenno si basano in Spinoza su una duplice presa di posizione: accettare e non neutralizzare le diversità e disparità che si vengono a creare tra gli individui e, allo stesso tempo, considerare gli individui e le relazioni tra di loro in modo non meramente strumentale. Secondo il mio parere, una simile conciliazione potrebbe rappresentare un buon punto di partenza per riformulare e arricchire l'attuale discorso sugli obblighi verso le generazioni future, al fine di superare i limiti che le teorie del contratto sociale normalmente incontrano sul fronte intergenerazionale.

Più nel dettaglio, nel primo paragrafo dell'articolo verrà delineato in modo conciso il ruolo che concetti come uguaglianza, proporzionalità e *Respublica* hanno nel pensiero politico di Spinoza. Nel secondo e terzo paragrafo, mostrerò come una teoria basata sui concetti chiave spinoziani illustrati in precedenza possa costituire una via di mezzo tra il "contrattarianismo" e il contrattualismo, superandone le rispettive problematicità riguardo alla questione intergenerazionale. Infine, le conclusioni saranno dedicate a una breve disamina delle conseguenze di quanto

detto nella prima parte, al fine di coniugare la riflessione sugli obblighi verso le generazioni future con i suoi risvolti più pragmatici e concreti.

1. Spinoza e la convergenza verso *jura communia*

Se si passano in rassegna alcuni passi dall'*Etica*, o dal *Trattato Teologico-Politico* fino ad arrivare all'incompiuto *Trattato Politico*, si può notare come sia spesso ricorrente in Spinoza l'idea che per parlare dell'individuo, dei suoi comportamenti e sistemi valoriali, si deve necessariamente parlare dell'individuo in relazione agli altri³. Tuttavia, questo non vuol dire che Spinoza promuova una definizione omogeneizzante della società; anzi, il conflitto e la diversità sono descritti dal filosofo come parti integranti ed essenziali tanto dello spazio logico e ideologico dello stato di natura, che di quello dello stato civile.

Questo discorso è rafforzato dalla precisa concezione ontologica che Spinoza ha degli individui: ogni individuo gode di un diritto di natura che si estende tanto quanto si estende la sua potenza⁴. La «potenza [...], ossia la tensione [*potentia, sive conatus*]» è il «*rei actualem essentiam*», cioè l'essenza specifica di ogni cosa singolare⁵. Questa consiste nel tentativo di una cosa di persistere così com'è⁶ e di aumentare questa potenza con l'aiuto del miglior uso delle sue capacità. Questo crea differenze tra gli individui: alcuni riescono a sviluppare il proprio *conatus*, altri invece sono più inclini alla passività, perché possono giudicare in modo sbagliato come perseguire il proprio vantaggio.

È questa differenza qualitativa di *conatus* tra gli individui a fornire poi una chiave di lettura per la genesi della società e del corpo politico nelle opere spinoziane. Due sono gli elementi che spingono gli individui ad unirsi in società: la paura della solitudine⁷ – in solitudine mancano *ars et tempus* per la sostentazione e

³ Spinoza afferma che nel tempio non ci sono relazioni, ma nelle piazze e nei palazzi, che sono luogo della vita associata e della politica, sì. Si veda B. Spinoza, *Tractatus politicus*, in C. Gebhardt, (a cura di), *Opera. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, C. Winter Universität, Heidelberg, 1972 (I ed. 1925), 4 voll.; B. Spinoza, *Trattato politico*, trad. it. di P. Cristofolini, ETS, Pisa, 2011, p. 29, da ora in avanti abbreviato in TP. Per le altre opere del filosofo si farà riferimento a: B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in C. Gebhardt, (a cura di), *Opera*, cit., vol. III (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it. di A. Dini, Bompiani, Milano 2010, da ora in avanti abbreviato in TTP); B. Spinoza, *Ethica. Ordine Geometrico demonstrata*, in C. Gebhardt (a cura di), *Opera*, cit., vol. II (B. Spinoza, *Etica: dimostrata con metodo geometrico*, trad. it. di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010, da ora in avanti abbreviata con E, a cui potranno seguire le sigle: *prop* per proposizione, *dem* per dimostrazione, *sch* per scolio). A tutte le opere seguiranno i numeri delle pagine in traduzione italiana.

⁴ TTP XVI, §1, pp. 519-521; TP II, §3, p. 35. Sulla potenza come diritto [*potentia, sive jus*] si veda anche TP II §5, p. 35.

⁵ E III, prop. 7, p. 283.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Solitudinis metus*, TP VI §1, p. 85.

preservazione⁸ - ma anche un bisogno di *jura communia*: «Gli uomini sono così fatti, da non poter vivere al di fuori di un diritto comune [*nam homines ita comparati sunt, ut extra commune aliquod jus vivere nequeant*]»⁹. Gli individui – sebbene fundamentalmente dotati di potenze ineguali – sono portati a convergere tra loro, a unirsi, per aumentare e perfezionare le loro capacità, in uno schema relazionale che nella terza parte dell’*Etica* viene descritto da Spinoza come affettivo-immaginativo¹⁰, cioè legato ad affetti che possono sia aiutare che intralciare lo sviluppo del *conatus* individuale.

Il continuo e progressivo aggregarsi di individui si esprime dapprima nell’instaurazione di una società [*societas*], poi, quando questa interazione di potenze arriva a darsi uno *jus*, cioè un sistema di regole, costumi, usanze comuni, la società diviene una cittadinanza [*civitas*] all’interno di uno stato [*imperium*]¹¹. In breve, per Spinoza il passaggio da uno stato di natura a uno stato civile fa sì che gli individui rinuncino a esercitare in modo egoistico e individualistico il loro diritto naturale, ottenendo in cambio due conquiste fondamentali: il loro diritto naturale si conserva intatto¹² e, inoltre, ne esce potenziato dall’unione con il diritto naturale degli altri individui¹³.

L’elemento da sottolineare è che questa spinta aggregante verso diritti comuni descritta finora preesiste all’istituzionalizzazione di uno spazio intersoggettivo e pubblico tra gli individui. Infatti, non è il contratto sociale, cioè il mutuo e benefico accordo in vista dello stato civile¹⁴, a creare una rete di scambi e

⁸ Abilità e tempo, TTP V, §2, p. 213.

⁹ TP I §3, p.27.

¹⁰ Sulla *imitatio affectuum* si veda E III prop. 27 e ss. Anche il passaggio dallo stato di natura allo stato civile è un passaggio caratterizzato da uno stato immaginativo-affettivo secondo il pensiero ontologico di Spinoza, più che propriamente razionale (TP, VI, §1, p. 85 e ss.).

¹¹ «Questa società [*societas*], stabilitasi sulle sue leggi e sul potere di conservarsi [*potestate sese conservandi*], si chiama cittadinanza [*civitas*], e cittadini [*cives*] sono coloro i quali sono difesi dal suo diritto» (E IV, prop. 37, sch. II, p. 277). La definizione di *imperium* è data in TP II, §17, p. 47 come «*jus, quod multitudinis potentia definitur*».

¹² Può quindi essere ancora esercitato. In TP III §3, p. 55, si legge che «il diritto di natura di ciascuno (se ben si osserva) non decade nello stato di civiltà [*in statu civili*]». Anche nella lettera L a Jelles Spinoza afferma che il diritto naturale è inalienabile perché il *conatus*, l’essenza stessa di un individuo, non può essere tolto. A differenza di Hobbes, Spinoza sostiene che gli individui mantengono il loro diritto naturale anche all’interno dello stato civile. Questo trasferimento non è visto come una rinuncia, ma come un contributo agli aspetti del diritto naturale di tutta la cittadinanza. Inoltre, «gli uomini per natura desiderano lo stato di civiltà, e non può mai accadere che essi lo sciolgano del tutto» (TP VI §I, p.85). Il diritto naturale sembra quindi essere già di per sé di natura politica, cioè in grado di svilupparsi e potenziarsi all’interno di un’organizzazione collettiva stabile.

¹³ TP III §7, p. 59.

¹⁴ Sulla natura del patto spinoziano, sulla sua riconducibilità al contrattualismo, e sulla sua funzione nelle varie fasi della teoria politica spinoziana si è discusso molto. Per esempio, si veda A. Matheron, *Le problème de l’évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in E. Curley and P.F. Moureau (a cura di), *Spinoza. Issue and directions, The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Brill, Leiden/New York/København/Köln, 1990, pp. 258-270. In particolare, si veda D. Bostrenghi, “*Varium multitudinis ingenium*”: *pratica politica e pratica delle passioni in Spinoza*, in R.

relazioni tra gli individui. Per Spinoza uno schema relazionale è già una disposizione naturale degli individui: «È ben difficile concepire il diritto di natura proprio del genere umano se non là dove gli uomini hanno diritti comuni [*Jus naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia*]»¹⁵. Il ruolo, piuttosto, del contratto e dello stato civile, è quello di regolare, dare una forma – cioè, normare – questo schema¹⁶. Nello stato civile:

Nessuno trasferisce il proprio diritto naturale ad un altro in modo che in seguito non sia più consultato, ma lo trasferisce alla maggior parte di tutta la società [*Societatis partem*] della quale è membro, e in questo modo tutti rimangono uguali, come lo erano prima nello stato di natura¹⁷.

Gli individui rimangono “uguali” nello stato civile così come lo erano nello stato di natura nel senso di *Societatis partem*, parti di un tutto. Il termine *uguaglianza* qui non riguarda un’uguaglianza naturale o morale tra gli individui, ma indica la continuità del diritto di natura anche all’interno di uno stato civile.

Nello stato di natura il “tutto” era rappresentato dalla potenza della natura¹⁸, in cui gli individui, essendone una parte, conducevano un’esistenza senza freni, ma dominata dall’insicurezza e dalla paura, essendo sempre soggetta agli eventi esterni. Al contrario, nello stato civile questo “tutto” viene assimilato alla *societas* e alla sua dinamica per diventare *civitas*. Gli individui, in uno stato civile, si riconoscono come parti di un tutto, cioè si riconoscono soggetti alla società di cui fanno parte e partecipano a un patto che collettivizza il loro diritto naturale con quello degli altri.

Il compito, quindi, dello stato civile è cercare di instaurare tra gli individui un rapporto di proporzionalità, in cui il diritto naturale di ogni cittadino

Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine. Atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005*, Il ponte vecchio, Cesena, 2007, pp. 61-77, la quale vede nel riferimento esplicito al contratto del TTP un residuo di argomentazione contrattualistica, mentre nella stesura successiva della III parte dell’Etica e la relativa dottrina dell’imitazione degli affetti questo impianto verrà abbandonato da Spinoza. Questa tesi potrebbe anche essere rafforzata dal fatto che nel successivo e incompiuto TP non c’è alcun richiamo allo schema contrattualistico per rendere conto dell’origine delle comunità politiche. Qui mi limito a far presente la questione, senza tuttavia svilupparla ulteriormente, in quanto ciò che a me interessa in questa sede è la relazione tra gli individui nel passaggio dallo stato di natura a quello civile. Questa relazione viene sì definita e tutelata nel patto, ma non si origina da esso. Ecco perché, come si noterà nei successivi paragrafi, Spinoza riesce a contemplare una nozione di contraente al patto meno esclusiva e meno rigida delle teorie contrattualiste.

¹⁵ TP II §15, p. 45. Il passo così continua: «quanti più sono coloro che si associano, tanto maggiore è il diritto che essi hanno assieme [*quo plures in unum sic conveniunt, eo omnes simul plus juris habent*] [...] (il diritto di ciascuno) non ha nessun diritto sulla natura all’infuori di quello che gli è concesso dal diritto comune [*commune jus*]» (*ivi*).

¹⁶ TTP XVI, §3, p. 529: «Senza alcun contrasto col diritto naturale, la società può essere formata [*Sine ulla naturalis juris repugnantia, societas firmari potest*]»; E IV, prop. 37, sch. 2., p. 277.

¹⁷ TTP XVI, §3, p. 533.

¹⁸ In cui gli individui erano soggetti a «infinite altre leggi, che riguardano l’ordine eterno di tutta la natura, di cui l’uomo è una piccolissima parte» (TTP 16, §1, p. 521).

deve essere proporzionato a quello degli altri¹⁹. Le parti – cioè i cittadini – non devono necessariamente avere lo stesso status, cioè sviluppare allo stesso modo il proprio diritto naturale, ma cercare di avere la stessa fetta di partecipazione al più grande potere collettivo rappresentato dalla *societas/civitas*. In questo contesto, la democrazia cerca di bilanciare i vincoli imposti dalle altre potenze con il libero dispiegamento del diritto naturale di ognuno²⁰.

Per Spinoza la giustizia è una creazione artificiale dello stato civile e rende ogni cittadino meritevole di essere “una parte”, cioè di avere pari diritto alla partecipazione politica e a relazioni distributive eque. La giustizia consiste, in poche parole, nel «non avere alcun rispetto per le persone, bensì considerare tutti uguali, e tutelare ugualmente il diritto di ciascuno»²¹.

Tuttavia, oltre la giustizia formale – politica, o legale – instaurata all’interno di un ordinamento istituzionale, l’idea di convergenza proporzionale verso *jura communia* gioca un ruolo fondamentale anche in riferimento ad un altro concetto, quello di *Respublica*. In uno dei passi più famosi del *Trattato-Teologico Politico* si legge:

dei fondamenti dello Stato [Reipublicae], quali li abbiamo esposti, segue in modo assai evidente che il suo ultimo fine non è di dominare gli uomini né di costringerli col timore a sottometterli al diritto altrui; ma al contrario, di liberare ciascuno dal timore, affinché possa vivere, per quanto è possibile, in sicurezza, e ciò affinché possa godere nel miglior modo del proprio naturale diritto di vivere e di agire senza danno né suo né degli altri. Lo scopo dello Stato, dico, non è di convertire in bestie gli uomini dotati di ragione o di farne degli automi, ma al contrario di far sì che la loro mente e il loro corpo possano con sicurezza esercitare le loro funzioni, ed essi possano servirsi della libera ragione e non lottino l’uno contro l’altro con odio, ira, inganno, né si facciano trascinare da sentimenti iniqui. Il vero fine dello Stato [Reipublicae] è, dunque, la libertà²².

Qui il testo originale afferma: «*finis ergo Reipublicae revera libertas est*». Piuttosto che con “stato”, la traduzione più in linea con il testo originale potrebbe essere quella di “cosa pubblica”. Di *Respublica* parlerà poi Spinoza nel *Trattato Politico*: «Gli affari comuni dello stato, che dipendono dalla direzione di chi lo governa, si chiamano repubblica [*communiam imperii negotia, qua ab ejus, qui Imperium tenet, directione pendent, Respublica (appellatur)*»²³. Con questo termine Spinoza designa, però, non

¹⁹ Sul concetto di proporzionalità nell’*Etica* si veda E IV, prop.20. Inoltre, sul concetto di proporzionalità all’interno del pensiero politico di Spinoza si veda l’interessante analisi di Beth Lord. Qui mi limito a citare: B. Lord, *Ratio as the basis of Spinoza’s concept of equality*, in B Lord (a cura di), *Spinoza’s Philosophy of Ratio*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2018; B. Lord, *Spinoza on natural inequality and the fiction of moral equality*, in S Ducheyne (a cura di), *Reassessing the Radical Enlightenment*, Routledge, London, 2017, pp. 127-142; B. Lord, *Spinoza, Equality, Hierarchy*, in «History of Philosophy Quarterly», XXXI, n.1, 2014, pp. 59-77.

²⁰ La democrazia è «il governo più naturale e il più conforme alla libertà che la natura concede a ciascuno» (TTP XVI, §3, p. 533).

²¹ TTP XVI, §4, p. 537.

²² TTP XX, p. 653.

²³ TP III, §1, p. 53.

soltanto l'amministrazione degli affari pubblici, ma la comunità stessa dei cittadini in quanto retta da *jura communia*²⁴. In generale, ciò a cui la *Respublica* si riferisce è quindi la gestione della cosa pubblica.

Nel passo sopra citato, Spinoza afferma che la genesi dello stato civile deriva dal mantenimento della sicurezza, ma questo non è sufficiente per descriverne le caratteristiche. Il bisogno di protezione degli individui conduce infatti all'istituzione di un ordine politico e giuridico – un *imperium* – ma, oltre ciò, come si è visto, gli individui hanno un altro tipo di bisogno: tendere verso *jura communia* e aumentare e condividere la propria potenza. Quest'ultimo bisogno ha come obiettivo la creazione di uno spazio in comune, *la Respublica*, su cui lo stato non ha diritto di estendersi e che può essere visto come elemento che informa e può cambiare i vari assetti istituzionali dall'interno.

Questo spazio in comune si esprime nel momento della convergenza e consultazione²⁵, cioè in un libero e contraddittorio scambio di opinioni, immagini, credenze e sentimenti da parte degli individui. In questo senso, porre il fine della *Respublica* nella libertà non vuol dire salvaguardare un'originaria libertà fittizia, semplicemente formale, ma riconoscere che la libertà è un processo continuamente in atto e mai raggiunto del tutto all'interno delle comunità politiche. La *civitas*, quindi, per potersi definire come corpo armonioso e non come un aggregato di individui in cui la proporzione tra parti e tutto è stabilita in modo arbitrario, deve cercare di individuare e salvaguardare un bene comune, una *Respublica*²⁶. Questo compito comporta una continua riflessione su cosa vuol dire essere cittadini e cosa vuol dire avere un'equa quota di potere all'interno di uno schema relazionale, in cui gli individui sono attraversati²⁷ da passioni e affetti potenzialmente disgreganti e conflittuali.

2. Una possibile terza via. Oltre il Contrattarianismo e il Contrattualismo

Dopo aver analizzato l'aspetto sociale e interindividuale della filosofia di Spinoza, in questo paragrafo vorrei soffermarmi sul possibile ruolo che questa può giocare all'interno delle teorie contrattualiste. Il contrattualismo, nelle sue forme classiche o nelle sue varie versioni contemporanee, nasce da una precisa esigenza metodologica: giustificare in modo normativo perché regole e istituzioni politiche possono e

²⁴ Questo duplice significato del termine viene notato da Cristofolini nel Piccolo Lessico Ragionato alla sua traduzione del TP.

²⁵ Come avevamo visto, «Nessuno trasferisce il proprio diritto naturale ad un altro in modo che in seguito non sia più consultato» (TP XVI, §3, p.533).

²⁶ Spinoza usa la stessa definizione di "*integrum imperii corpus*" per la *civitas* e la *Respublica* in due passi diversi, si veda TP IV §2, p.71 e TP III §1, p.53. Più che una svista, sembra essere un rimando alla stretta connessione tra le due da parte di Spinoza. La *civitas* è sì, infatti, corpo effettivo dello stato, ma il suo sostentamento e proporzione tra le parti deve tener conto della *Respublica*, la gestione dei comuni interessi dei cittadini. Inoltre, è in vista di questa che lo stesso stato dovrebbe agire.

²⁷ Il termine che usa Spinoza è "*obnoxios*" in TP I §5, p.29.

devono essere considerate giuste. Ecco perché l'ideale del contratto e dello stato di natura²⁸ sono spesso usati per confrontare la validità di diverse teorie politiche o morali e la legittimazione dei rispettivi paradigmi relazionali e distributivi.

Molte, quindi, sono le teorie riconducibili allo stampo contrattualista. Di solito, vengono individuati due filoni all'interno di questo vasto paradigma: da un lato, il contrattualismo classico di matrice hobbesiana e il suo recupero contemporaneo da parte del *contrattarianismo*; dall'altro, il contrattualismo classico di matrice kantiana e il suo recupero contemporaneo da parte del *contrattualismo*²⁹.

È innanzitutto opportuno chiarire in breve quali siano le maggiori differenze tra i due. Al primo filone, all'interno del quale oltre ad Hobbes si potrebbe inserire l'opera di David Gauthier³⁰, appartengono quelle teorie che sostengono che tutte le norme morali e politiche sono il prodotto del contratto tra individui egoisti e conflittuali. Gli individui, in questo modo, usano l'adesione a schemi cooperativi e a regole di giustizia come strumento per massimizzare il proprio interesse. L'esigenza di giustificazione verso gli altri contraenti è quindi considerata un derivato del contratto, un mero compromesso, secondo questo modello.

Al secondo filone, invece, all'interno del quale oltre a Kant possono essere inserite le opere di John Rawls³¹ o Thomas Scanlon³², ci sono quelle teorie che si fondano su una norma morale, imparziale e valida universalmente, la quale stabilisce che gli individui sono già da sempre inseriti in un quadro più generale di parificazione morale. Infatti, è questa norma che giustifica la bontà o meno del contratto³³.

²⁸ Il primo inteso come uno schema di adesione volontaria da parte di una comunità, di un gruppo di individui; il secondo come una situazione di partenza pre-istituzionale.

²⁹ Sulla differenza tra i due paradigmi, approfondita successivamente nel paragrafo, si veda S. Darwall (a cura di), *Contractarianism/Contractualism*, Blackwell, Oxford, 2003, p.1: «One broad distinction is that between contractarianism, where the parties' equality is merely de facto and their choice of principles rationally self-interested, and contractualism, which proceeds from an ideal of reasonable reciprocity of fairness between moral equals».

³⁰ D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986; Id., *Why Contractarianism?*, In P. Vallentyne (a cura di), *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge University Press, New York, pp.15-30. L'esito delle riflessioni di Gauthier è offrire una sorta di moralità minimale, in cui gli individui razionali optano per una massimizzazione vincolata.

³¹ Per la concezione di giustizia come *Justice as Fairness* di Rawls si veda J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971 (J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano, 1982).

³² T.M. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, in A. Sen, B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 (T.M. Scanlon, *Contrattualismo e utilitarismo*, in A. Sen, B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, trad. it. di A. Besussi, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano, 1984, pp.133-164); Id., *What we owe to each other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

³³ Sulla differenza tra contrattualismo e "contrattarianismo" si veda anche la lucida analisi di A. Besussi, *Neocontrattualismo e Teorie della Giustizia*, in L. Cedroni, M. Calloni (a cura di), *Filosofia Politica Contemporanea*, Le Monnier, Firenze, pp. 121-138.

In questo quadro, Spinoza sembra assumere una posizione molto particolare. *Prima facie*, il suo pensiero potrebbe afferire a una logica come quella del “contrattarianismo”. Lo stato di natura è uno stato conflittuale, in cui il patto diventa il modo più vantaggioso di assicurarsi un mutuo vantaggio per dei contraenti con ineguale *conatus*. L'uguaglianza per Spinoza è un prodotto artificiale dello stato civile: gli individui sono trattati come se fossero uguali, indipendentemente dal fatto che abbiano uno status di parificazione – naturale, essenziale o morale - a priori³⁴.

Tuttavia, vorrei qui notare una peculiarità che contraddistingue Spinoza rispetto al resto dei “contrattarianisti”³⁵. Nel pensiero politico spinoziano, gli individui arrivano a stabilire uno schema mutuamente benefico per due motivi: *in primis*, perché, spinti da motivazioni egoiste, si ritrovano ad essere bisognosi di tutela e sicurezza; ma anche e soprattutto perché sono naturalmente spinti a condividere e collettivizzare i propri diritti naturali con gli altri contraenti del patto. Le ragioni che giustificano l'equità del patto sono sì interne ad esso – la *metus solitudinis* e la necessità di vivere in sicurezza - come avviene nel paradigma “contrattarianista”, ma ciò che cambia è il rapporto che ogni contraente ha con gli altri individui nel patto. Quest'ultimo elemento avvicina Spinoza al paradigma contrattualista, perché il rapporto con gli altri viene riconosciuto dal filosofo come un principio non strumentale e, anzi, intrinseco al patto stesso e alla sua conseguente concezione della giustizia. Come ho cercato di spiegare nel paragrafo precedente, questo principio è espresso dall'idea di condivisione dei poteri verso l'instaurazione di *jura communia* e della *Respublica*, con un movimento che è caratterizzato dall'idea di proporzionalità, di parti verso un tutto.

Di solito, nel “contrattarianismo” la giustificazione che l'individuo dà agli altri contraenti nel patto è semplicemente strumentale: convincere gli altri a fare ciò che serve per soddisfare i propri interessi. Inoltre, ciò che conta è l'esito di questo patto, cioè le norme politiche che regolano l'essere cittadini. Al contrario, in Spinoza l'impegno che l'individuo assume verso gli altri non è circoscrivibile soltanto al perseguimento egoistico di una migliore porzione di potere, ma comprende la naturale convergenza e distribuzione di poteri con gli altri.

Infatti, la convergenza e la proporzionalità di poteri verso *jura communia* è un principio che svolge un ruolo simile al principio di *agente morale* dei contrattualisti, con la differenza fondamentale che il primo non rientra nella sfera della morale e non è considerato un presupposto logico alla sfera politica. Situato a un livello ontologico prioritario rispetto al patto – già nello stato di natura possiamo ritrovarlo – questo principio spinoziano si realizza compiutamente, però, soltanto se inserito in un ambito politico, nella cittadinanza, quando la proporzione tra parti e tutto – che nello stato di natura è sregolata – viene ordinata e stabilita³⁶, quindi quando

³⁴ Si veda il paragrafo precedente.

³⁵ Un accenno a questa peculiarità si trova anche in M. Capasso, *Re-imagining democracy. How to create a shared political space*, in C. Pereira Martins C., P. T. Magalhães (a cura di), *Politics and Image*, eQVODLIBET, IEF, Coimbra, 2019, pp. 65-85.

³⁶ Sul termine “*firmata*” si veda anche E IV, prop. 37, sch. 2., p.277.

questa si trova ad essere coestensiva ad un *imperium*, ad un governo. Tuttavia, la forza normativa di questo principio non si esaurisce nella realizzazione all'interno di un assetto istituzionale esistente, al livello dell'uguaglianza politica e giuridica formale, ma la trascende nella nozione di libertà della *Respublica*.

L'essere "uguali" in Spinoza non presuppone una parificazione dello status degli individui, ma indica piuttosto una simmetria di posizione: riconoscere che ogni parte ha diritto di uguale considerazione. Vincoli e individui non sono considerati strumentali e, inoltre, le diversità e disparità tra gli individui non vengono neutralizzate: Spinoza con questo sembra riuscire a conciliare e a risolvere due elementi che sollevano criticità all'interno, rispettivamente, del "contrattarianismo" e del contrattualismo.

Una teoria della giustizia basata su alcuni aspetti della filosofia politica di Spinoza sembra, quindi, riuscire a individuare una possibile "terza" via all'interno dei due filoni contrattualisti, conciliando aspetti dell'uno con aspetti dell'altro e superandone le rispettive questioni irrisolte.

Quanto detto finora può fornire anche una chiave di lettura per la riformulazione di un concetto chiave nel mondo politico, quello di "relazioni"³⁷. Di solito, siamo abituati a considerare le relazioni tra gli individui nel caso in cui questi ultimi coesistano, vivano all'interno delle stesse comunità e condividano lo stesso spazio e tempo. Altrimenti, concettualizziamo le relazioni tra gli individui come morali o quasi-morali, cioè basate sulla solidarietà, l'amore o altre motivazioni quasi-morali. La concezione relazionale delle *societas* e della *civitas* di Spinoza ha invece una natura ontologica e politica, che non si basa né sull'effettiva presenza dell'altro, né su particolari motivazioni morali. Rispetto alla questione della giustizia intergenerazionale, il tema delle relazioni è molto importante, in quanto sono queste ultime a stabilire o meno una connessione con le generazioni future. Perciò, non resta che vedere come la filosofia di Spinoza, intesa come "terza via", possa ricevere un'applicazione nel terreno intergenerazionale, cosa che sarà oggetto dei prossimi paragrafi.

3. Agire per il futuro. Alcune riflessioni sulla disuguaglianza

Ritornando ora al discorso sulla giustizia intergenerazionale, il "contrattarianismo" e il contrattualismo forniscono due risposte diverse alla questione.

Il "contrattarianismo" spesso non riesce a rendere conto delle relazioni diacroniche. Non abbiamo obblighi nei confronti di persone future con le quali non possiamo interagire, perché la morale stessa è, *de facto*, un accordo tra contraenti e la giustizia dipende da particolari e situate pratiche di cooperazione. Le persone future sembrano non rientrare nel quadro relazionale e di reciprocità, necessario per instaurare obblighi di giustizia.

³⁷ Si veda la nota n.3.

Al contrario, il contrattualismo, grazie al suo principio meta-etico di universalizzazione, riesce a tener conto più facilmente della temporalità degli obblighi di giustizia. Secondo questo paradigma, gli agenti morali sono motivati dal desiderio di giustificarsi nei confronti degli altri e rispettarli come uguali. Il problema del contrattualismo riguardo alla giustizia intergenerazionale è, però, un altro: chi non può contare su uno status di contraente morale, razionale e attivo, si ritrova ad avere una relazione di reciprocità indiretta con chi invece questo status lo ha, e quindi a ricevere soltanto una considerazione morale indiretta da parte di quest'ultimo³⁸. Inoltre, i principi di giustizia del paradigma contrattualista risultano essere più doveri di natura morale che politica³⁹, e presentano lo svantaggio di non tenere conto della natura conflittuale e egoistica di società che sono poco propense a concedere un'equa ripartizione intergenerazionale di risorse e opportunità⁴⁰.

Invece, se analizziamo quanto detto finora sulla concezione relazionale di Spinoza, ciò che emerge è questo: dobbiamo pari opportunità alle persone future, cioè diacronicamente, perché il fatto stesso di desiderare una giustificazione verso gli altri in termini ontologici e poi politici (come parti verso un tutto, verso *jura communia*) fa parte di ciò che è un *socius/civis*.

Anche chi non è un contraente al patto (chi può essere considerato come *socius*, ma non *civis* potremmo dire) è immerso in una rete relazionale che gli permette di costituirsi come parte di un tutto e, come tale, di essere incluso nell'instaurazione, definizione e gestione della *Respublica*, delle cose in comune. La scelta cooperativa non è giustificata perché considerata razionalmente utile e benefica o, al contrario, moralmente giusta. In Spinoza, sebbene fondamentalmente segnati da ineguaglianze e conflitti, gli individui sono da sempre ontologicamente connessi in uno schema di socializzazione, che li porta via via alla scelta cooperativa: alla creazione, cioè, di spazi e norme in comune in grado di aumentarne progressivamente l'autonomia e le capacità.

Gli individui futuri possono essere considerati come parte di questo schema ontologico e politico da un punto di vista normativo, e, soprattutto, come simboli di

³⁸ In questa situazione rientrano non soltanto le generazioni future, ma anche chi non è razionalmente in grado o non ha capacità mentali e fisiche tali da far parte di questo status di parificazione morale (bambini, persone con disabilità, non-umani, e altri). Questa è appunto la critica che muove Martha Nussbaum al contrattualismo, si veda M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, 2006 (M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, a cura di C. Faralli, il Mulino, Bologna, 2007).

³⁹ Questa è la critica che muove David Heyd al principio del giusto risparmio di Rawls. Heyd afferma infatti che più che un principio di giustizia, la proposta di Rawls sembra supportare un principio per "securing justice". Si veda D. Heyd, *A value or an obligation? Rawls on justice to future generations*, in A. Gosseries, L. M. Meyer (a cura di), *Intergenerational justice*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

⁴⁰ Su questo punto si veda anche l'analisi di G. Pellegrini-Masini, F. Corvino, L. Löfquist, *Energy Justice and Intergenerational Ethics: Theoretical Perspectives and Institutional Designs*, in G. Bombaerts, K. Jenkins, Y. Sanusi (a cura di), *Energy Justice Across Borders*, Springer, New York, 2019, pp. 253-272.

due esigenze diverse: della giustificazione interna al patto, cioè del diritto ad avere migliori proporzioni di potere; e, inoltre, della giustificazione verso gli altri, anche questa interna al patto, che si realizza nella dinamica delle parti verso un tutto, verso l'instaurazione di diritti in comune.

In breve, potrebbero essere visti come modelli o simboli di cittadini: gli individui futuri – così come tutti gli individui che non sono contraenti e sono esclusi dal patto⁴¹ – rappresentano la modalità attraverso cui i diritti naturali possono diventare diritti civili e attraverso cui ogni parte dovrebbe essere proporzionata al tutto. Il contenuto di questa modalità non è necessario o già dato, e non ha necessariamente un significato morale.

Inoltre, il concetto di individui futuri potrebbe essere strettamente collegato agli “atti performativi di cittadinanza”, come li ha caratterizzati Isin⁴²: atti in cui gli individui rivendicano il diritto a reclamare e ad avere diritti, che è una premessa fondamentale per costituirsi come cittadini. La caratteristica essenziale di questi atti performativi è la rottura che introducono nella società civile: questa, infatti, provoca una riflessione su uno stato di cose che di solito viene dato per scontato (ad esempio, come avviene nel caso di disuguaglianze istituzionalizzate). In breve, questi atti sono atti di auto-riflessione del corpo politico, nella lotta per i propri diritti, i diritti degli altri e i diritti a venire.

Uno dei punti che qui voglio evidenziare è che, quando affermo che la giustizia non è un punto da cui partire, ma una conquista a cui mirare, non ho in mente qualcosa di simile all'analisi di McKerlie sui “segmenti simultanei”, secondo cui dovremmo concentrarci su come confrontare diversi casi di disuguaglianza in momenti specifici nel tempo⁴³. Il punto centrale del mio discorso è, piuttosto, un altro: affermare che la disuguaglianza può instaurarsi sempre, in qualsiasi momento, essendo quest'ultima un sempre possibile esito delle relazioni tra gli individui.

La filosofia di Spinoza potrebbe offrire una duplice risposta alla questione intergenerazionale, in quanto potrebbe servire come base per la costruzione di un

⁴¹ Sulla differenza tra individui futuri e individui presenti esclusi dal patto si veda successivamente la nota n. 47.

⁴² E. Isin, *Performative Citizenship*, in A. Shachar, R. Bauböck, I. Bloemraad and M. Vink (a cura di), *The Oxford Handbook of Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 500-523.

⁴³ Il problema principale di questo approccio sta nel principio secondo cui, nel confrontare, scegliamo specifici segmenti temporali invece di altri. Questo problema è lasciato irrisolto da McKerlie. Per approfondire la questione, si veda D. McKerlie, *Equality and time*, in «Ethics», n. 99, 1989, pp. 475-491; *Id.*, *Justice between the Young and the Old*, in «Philosophy & Public Affairs», n. 30, 2001, pp. 52-177; *Id.*, *Justice between the Young and the Old*, Oxford University press, Oxford, 2013; si veda anche J. Bidanure, *Making sense of age-group justice: a time for relational equality*, in «Politics Philosophy and Economics», XV, n.3, 2016, pp. 234-260. In ogni caso, l'approccio di McKerlie presuppone un paradigma distributivo e statico, in quanto misura diversi livelli di beni distribuiti su un segmento, cioè una particolare frazione di tempo. Al contrario, ciò che a me interessa è cercare di individuare un paradigma flessibile, che non riguardi tanto i beni distribuiti, ma la possibilità di includere una prospettiva *subject-centered*, la quale possa essere a sua volta non omogenizzante e quanto più possibile inclusiva.

approccio relazionale e sincronico alla giustizia, che sia dotato al tempo stesso di una ragione intrinseca e convincente per adottare e considerare una temporalità diacronica. Questa ragione non può essere assimilata né al principio di equità del paradigma della giustizia distributiva, né a qualsiasi tipo di principio morale, esterno e prioritario all'ambito politico, come nel caso del contrattualismo. Come ho cercato di sostenere, grazie ai concetti spinoziani di convergenza e proporzionalità verso diritti comuni, è invece possibile iniziare a delineare un approccio teorico capace di assumere questo duplice ruolo.

Secondo questo approccio, il compito delle istituzioni dovrebbe allora essere quello di non neutralizzare le differenze tra gli individui, fondando società egualitarie su presupposti morali o essenzialistici, ma di far sì che tutti possano sviluppare le proprie capacità al meglio, senza rompere la proporzionalità tra le parti. Inoltre, il vincolo che dovrebbe unire i cittadini è caratterizzato in Spinoza come una costante tensione verso un'ideale di libertà, in cui si afferma che ognuno ha il diritto di essere trattato con pari dignità e giustizia, a prescindere dalle sue effettive possibilità e dalle sue capacità fisiche, intellettuali, culturali. Questi due momenti sono sempre in atto all'interno delle comunità politiche, il cui terreno di confronto si esplica nella continua individuazione e salvaguardia di un bene e di norme in comune.

4. Conclusione

All'inizio del mio discorso, ho fatto una chiara distinzione tra la pratica e la teoria dei problemi relativi alla giustizia intergenerazionale. Ora, a conclusione del mio tentativo di proporre un nuovo approccio all'interno del dibattito intergenerazionale, vorrei dire qualcosa sui risvolti pratici legati agli obblighi verso le generazioni future, questione che finora è stata lasciata da parte.

Ciò che ho voluto sottolineare finora è stata l'esigenza di pensare a una teoria di giustizia intergenerazionale che includa e contempli un tipo di uguaglianza relazionale e sincronica. Faccio un esempio: anche se in seguito, da anziani, saremo compensati per un cattivo trattamento che riceviamo ora in gioventù, questo non costituisce un motivo sufficiente per dire che siamo trattati come "uguali". Le disuguaglianze nelle nostre comunità non scompaiono soltanto adottando una prospettiva diacronica.

Per questo, se si ritorna alla questione dei "problemi di politica non strutturati"⁴⁴, ciò che è in gioco, nel caso dell'emergenza climatica o di altre questioni irrisolte, è un processo decisionale che dovrebbe mirare a due risultati complementari: contemplare istituzioni e leggi che possano abbracciare diacronicamente i diritti degli individui, ma anche progettare e proteggere istituzioni o strumenti che promuovano un tipo di uguaglianza relazionale e sincronica, in cui

⁴⁴ Si veda il paragrafo di introduzione al contributo.

nessuno è emarginato o escluso al punto da non poter far sentire la propria voce. Quest'ultimo elemento riguarda i principi e il tipo di relazioni e proporzioni che riteniamo accettabili in una comunità. Nell'identificazione dei meccanismi di *governance* volti a tutelare la giustizia intergenerazionale, bisognerebbe perciò sempre cercare di comprenderne il significato e l'impatto normativi.

Vorrei illustrare ora un esempio. Recentemente, è stata proposta l'idea di "rappresentazione" delle generazioni future⁴⁵. Tuttavia, questa soluzione potrebbe violare uno dei principi della democrazia: condividere il potere politico in modo equo attraverso l'elezione dei rappresentanti da e tra i governati⁴⁶.

Le generazioni future non hanno effettivamente voce e potere; perciò, attuare questo tipo di finzione potrebbe causare la violazione della proporzione esistente nella generazione attuale, con il conseguente rischio di riduzione dell'autonomia del corpo sociale e del suo processo deliberativo⁴⁷. Quindi, la soluzione di "rappresentazione" delle persone future – cioè, la loro inclusione a tutti gli effetti nella cittadinanza attiva – potrebbe costituire un'attuazione dannosa e distorta dell'ideale normativo di democrazia.

Non voglio iniziare ora un discorso sulle possibili istituzioni per le generazioni future⁴⁸, perché non rientra tra le mie intenzioni in questa sede. Tuttavia, questo esempio mi è servito per rafforzare la tesi che ho cercato di sostenere finora, ovvero che il significato del nostro agire per il futuro va ricercato e prodotto all'interno dell'accordo di ogni generazione, quando discutiamo sui principi e le norme che vogliamo porre alla base delle nostre democrazie, e compariamo il modo in cui le relazioni e i vincoli tra gli individui sono attualmente con il modo in cui dovrebbero essere.

⁴⁵ Per esempio, con l'introduzione di quote "giovani" nei governi di Rwanda, Marocco, Kenya, Uganda, Tunisia, Egitto (si veda il documento *Youth Participation in national parliaments*, Inter-Parliamentary Union, 2016).

⁴⁶ Su questo punto si sviluppa il saggio di K. K. Jensen, *Future Generations in Democracy: Representation or Consideration?*, in «Jurisprudence», VI, n. 3, 2015, pp. 535-548.

⁴⁷ Le generazioni future non hanno la possibilità e l'occasione di avere voce in capitolo. Tuttavia, completamente diverso è il caso dei *non-voices parties*: questi non hanno la possibilità di far sentire la propria voce ora, ma hanno un potere co-estensivo con l'attuale assetto politico e istituzionale esistente. Se seguiamo l'approccio relazionale spinoziano, questo lascia aperta la possibilità di rimodulare in ogni momento la proporzione e di includerli nella nozione di *civitas* (cittadinanza), mentre nel caso delle generazioni future questa possibilità sembra essere solo un'astrazione. Per una prospettiva opposta alla mia su questo tema: L. Köhler, *Die Repräsentation von Non-Voice-Parties in Demokratien. Argumente zur Vertretung der Menschen ohne Stimme als Teil des Volkes*, Springer VS, Wiesbaden, 2017.

⁴⁸ Su questo, i saggi contenuti in I. González-Ricoy, A. Gosseries (a cura di), *Institutions for Future Generations*, Oxford University Press, Oxford, 2016. Nel paragrafo precedente, equiparavo le generazioni future a simboli o modelli di cittadini; questo punto meriterebbe sicuramente maggiore approfondimento.