

LIBERALISMO POLITICO E RESPONSABILITÀ  
ECOLOGICA  
È CONCETTUALMENTE SOSTENIBILE IL “GREEN  
LIBERALISM”?

Enrico Maestri

Università di Ferrara, Dipartimento di Giurisprudenza, mstnrc@unife.it

*Abstract: Political Liberalism and Ecological Responsibility. Is Conceptually Sustainable the “Green Liberalism”?*

What is the theoretical and applied responsibility of practical legal policies against environmental degradation? Which political-philosophical attitude is implicit in the International and European environmental legislation for reducing and preventing the environmental degradation? The concepts and means, developed to compare us with the environmental issue, are adequate to capture the reality of these emergencies? The basic thesis, I intend to discuss and defend, argues that there is a “question incompatibility” between political liberalism and environmental protection.

*Keywords:* Political liberalism, Ecological justice, Compatibility.

1. *Introduzione*

Dopo i disastri di Seveso, di Three Mile Island, di Bhopal, di Chernobyl, di Deepwater Horizon e di Fukujima, non possiamo ignorare che l'industrializzazione, il progresso tecnologico, l'opulento stile di vita di una minoranza della popolazione mondiale abbiano contribuito ad accelerare il degrado ambientale: desertificazione, salinazione, cambiamento climatico, aumento globale della temperatura,

avvelenamento graduale delle falde acquifere, dei fiumi e dei mari, distruzione dello strato di ozono, piogge acide, perdita della biodiversità, contaminazione ambientale per guasti agli impianti chimici e ai reattori nucleari. Dalla risposta a tutte queste questioni dipende non solo la visione del mondo per gli anni a venire ma anche la concezione che gli esseri umani hanno di sé in rapporto al tutto, cioè ad un ambiente con cui il legame di interdipendenza non è più negabile.

Si è molto discusso e ancora si discute molto se si possa parlare di una effettiva crisi ecologica, rilevabile scientificamente. La controversia sul riscaldamento globale e sul cambiamento climatico è una disputa che riguarda le cause, la natura e gli effetti dell'aumento della temperatura media dell'aria a livello globale.

Questa discussione si è acuita in questi ultimi anni per l'oggettiva difficoltà di stimare l'effetto dell'attività antropica sulla sensibilità del clima, per la mancanza di adeguati modelli predittivi relativi al surriscaldamento della terra e agli effetti di feedback di tale surriscaldamento. Ma le prove dell'influenza delle attività umane sul sistema climatico globale continuano ad accumularsi. I dati indicano che la temperatura della superficie terrestre è in aumento e che tale aumento può essere attribuito, in buona parte, a quelle attività umane che contribuiscono alle alterazioni climatiche, provocate dalle variazioni nell'atmosfera terrestre delle quantità di gas a effetto serra, aerosol antropici e nuvolosità. La causa maggiore di questi fenomeni deriva dalla combustione di combustibili fossili, che libera anidride carbonica nell'atmosfera. I gas serra e gli aerosol antropici influenzano il clima perché alterano la radiazione solare i cui raggi termici a infrarossi costituiscono parte dell'energia terrestre. Il cambiamento atmosferico, dovuto anche alle proprietà di questi gas e particelle, produce un guasto al sistema globale di climatizzazione. Dall'inizio dell'era industriale, l'effetto delle attività umane sul clima ha determinato un innalzamento

costante delle temperature. L'impatto umano sul clima, in questo periodo, supera quello dovuto ai processi naturali.

Se, però, si guarda il lato politico-normativo della crisi ecologica – che è lo scopo di questo contributo – ci si accorge che esistono atteggiamenti diversi circa le modalità da adottare per risolvere il problema del cambiamento climatico e degli inquinamenti ambientali.

Il termine più adeguato per definire questa diversità di atteggiamenti è «incertezza»: l'ecologia politica contemporanea appare sempre più stretta nella morsa tra la gestione tecnocratica e mercantilistica delle risorse naturali e il mantenimento di uno stato stazionario di incertezza, dovuto al fatto, quest'ultimo, che gli esseri umani sono ignari se, con i loro gesti quotidiani ripetuti, stiano contribuendo a costruire un processo globale che tenta di migliorare la qualità della vita del genere umano o se piuttosto stiano tendendo inconsapevolmente verso il più gigantesco suicidio di massa. Ciò che sovente si trascura è che la capacità di modificare l'ambiente è mutata, ma in proporzione maggiore alla capacità di prevedere i risultati del cambiamento.

Quali sono allora le responsabilità teoriche e pratiche delle politiche del diritto nei confronti del degrado ambientale? Quale atteggiamento filosofico-politico è implicito nella normativa internazionale e comunitaria sull'ambiente? I concetti e gli strumenti elaborati per rapportarci alla questione ambientale sono adeguati a cogliere la realtà di queste emergenze?

La tesi di fondo, che intendo discutere e difendere, sostiene che esiste una «incompatibility question» tra liberalismo politico e tutela ambientale. Cercherò di dimostrare la tesi dell'incompatibilità proponendo due argomenti.

Il primo argomento è genealogico e consiste nel dimostrare come il pensiero liberale mainstream (mi riferisco al pensiero di filosofi quali John Rawls e Robert Nozick, con l'eccezione di Brian Barry), non abbia

contribuito a costruire un apparato filosofico-concettuale in grado di permettere alla democrazia liberale di affrontare adeguatamente la crisi ecologica.

Il secondo argomento è epistemologico e consiste nel dimostrare come il liberalismo non sia riuscito ancora a superare la cultura politica del danno e della prevenzione ormai incapaci di affrontare un'epoca scientifica caratterizzata non dal rischio (come comunemente si crede sulla scia delle riflessioni di Ulrich Beck) ma dall'incertezza.

Infine, cercherò di saggiare se i concetti, gli strumenti, i valori e gli atteggiamenti propri del liberalismo politico possano essere riarticolati per rispondere alle «green demands» oppure se, invece, sia maturo il tempo per rivedere completamente il lessico normativo liberale (diritti, interessi, valori soggettivi, libertà) in modo da reperire un'etica del limite (cura, responsabilità, inseparabilità, relazione) che coniughi il paradigma ecologico con un nuovo pensiero filosofico-giuridico sulla natura.

## *2. La tesi dell'incompatibilità tra liberalismo e tutela ambientale: l'argomento genealogico*

Il primo argomento a sostegno della tesi dell'incompatibilità è genealogico e consiste nel dimostrare come il pensiero liberale *mainstream* (qui mi limito ad approfondire il pensiero di John Rawls e di Robert Nozick), ad eccezione del pensiero di Brian Barry, non abbia contribuito a costruire un apparato filosofico-concettuale in grado di permettere alla democrazia liberale di affrontare adeguatamente la crisi ecologica.

La filosofia politica liberale – che ha dominato la scena di questi ultimi quarant'anni, a partire cioè dalla uscita nel 1971 dell'opera di John Rawls *Una teoria della giustizia*, che ha sancito la rinascita del liberalismo politico come filosofia – non ha dedicato molto spazio e non ha

approfondito i problemi filosofici provocati dalla crisi ecologica perché il liberalismo politico non ha saputo dare risposte alla crisi ecologica?

Io ritengo che questa risposta stia proprio nell'atto originario, nel momento iniziale della genealogia del liberalismo politico: in che cosa consiste, infatti, il grande progetto della filosofia politica liberale?

La filosofia politica liberale (o liberalismo politico inteso come filosofia) è la filosofia dei limiti delle capacità umane e dei limiti dell'azione politica, con la conseguenza che ciò a cui essa aspira non è il raggiungimento del bene e della vita buona, bensì è l'acquisizione di una conoscenza pratica che consenta di sfruttare il mondo naturale e di migliorare la vita quotidiana.

L'unico aspetto rilevante, che può essere connesso al tema delle politiche ambientali, sul quale i più importanti filosofi politici liberali della seconda metà del Novecento si sono soffermati, riguarda il tema dell'*equità intergenerazionale*<sup>1</sup>. Si tratta di un problema che può ascrivere al tema ecologico, essendo l'equità intergenerazionale uno degli aspetti del principio dello sviluppo sostenibile o del principio di sostenibilità<sup>2</sup>.

Il problema della giustizia intergenerazionale o la questione della responsabilità delle generazioni future sono temi che riguardano la

---

<sup>1</sup> Per un'introduzione a questo tema, si veda A. Gosseries, *Teorie della giustizia intergenerazionale: una sinopsi*, in «Notizia di Politeia», 2008, 91, pp. 7-26.

<sup>2</sup> L'attuale accezione di «sostenibilità» rinvia in senso iconico a qualcosa di auspicabile, ad una visione che è proiettata verso il futuro, verso una integrazione tra sviluppo umano e rispetto sostenibile delle risorse naturali del pianeta. La vaghezza delle definizioni giuridiche del principio di sostenibilità che si sono succedute nel tempo ha prodotto paradossalmente la ragione della sua forza. Pur registrando divergenze profonde sul piano interpretativo, il principio di sostenibilità si è affermato come un meta-principio irrinunciabile delle politiche ambientali dell'UE in quanto giustifica l'intersezione e il coordinamento di aspetti economici, sociali ed ambientali dello sviluppo umano.

Sulla pluralità di significati attribuibili alle definizioni di «sviluppo sostenibile» e di «sostenibilità» e sulla loro contrapposizione nella riflessione ecologica contemporanea, cfr. B.G. Norton, *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005 e K. Bosselmann, *The Principle of Sustainability. Transforming Law and Governance*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2008.

filosofia sia moderna sia contemporanea; sorgono dopo la fine della seconda Guerra Mondiale quando gli sviluppi della tecnica, della scienza e della tecnologia, per la prima volta nella storia, mettono in grado l'umanità di fare delle scelte che possono avere un impatto enorme sulle generazioni future, maggiore di quello provocato dalle scelte delle precedenti generazioni.

Quello che si nota quando si parla di «responsabilità delle generazioni future» è la costante messa in crisi di tutte le teorie etiche di impianto individualistico: per quanto queste si ingegnino ad avanzare un argomento che ritengono in grado di far fronte a questa questione, c'è sempre un contro argomento fattuale o intuitivo o logico che rende quell'argomento fallace.

Al riguardo, si prenderanno brevemente in rassegna tre posizioni teoriche filosofiche che si sono occupate della questione della giustizia intergenerazionale; queste tre posizioni teoriche riguardano Robert Nozick, John Rawls e Brian Barry.

La posizione teorica di Robert Nozick nega che esista un problema di responsabilità verso le generazioni future. Nel suo più importante scritto, *Anarchia, stato e utopia*, pubblicato nel 1974, Nozick non dedica più di una nota al tema delle generazioni future e non più di una pagina al tema dell'inquinamento ambientale.

Le soluzioni proposte da Nozick, che riducono i problemi ecologici a meri problemi di diseconomia, tranquillamente risolvibili dalla società ricorrendo alla gestione delle esternalità, non tengono in alcun conto che oggetto del problema è la Terra intesa come pianeta, non la società degli individui; ciò nonostante le soluzioni nozickiane sono state successivamente adottate e implementate dall'opera progressiva di svuotamento e di depotenziamento delle capacità preservazioniste inerenti ai più importanti principi ambientali (principio di sostenibilità e

principio di precauzione), messa in pratica dalle politiche di diritto internazionale e comunitario.

Nozick sostiene che le persone future non possono legittimamente possedere diritti di proprietà e che sarebbe ingiustificato limitare l'esercizio dei diritti di proprietà a chi attualmente li possiede per promuovere il *welfare* delle generazioni future. La questione delle generazioni future rientrerebbe in quegli esempi di attività male indirizzate perché i diritti di proprietà privata, proiettati in un futuro remoto, non sarebbero certi.

Sicché, afferma Nozick, «nella misura in cui le generazioni future, o noi in avvenire, saranno disposte a pagare per la soddisfazione dei loro desideri incluse escursioni attraverso foreste incontaminate e terre selvagge, sarà nell'interesse economico di alcuni conservare le risorse necessarie»<sup>3</sup>. È evidente il carattere paradossale di questo ragionamento: come possono essere pagati gli attuali possessori di beni dalle generazioni future?

Inoltre, ad avviso di Nozick, si dovrebbero permettere quelle attività inquinanti i cui benefici sono maggiori dei loro costi, includendo nei costi i loro residui inquinanti. Il test per accertare questi benefici consiste nel verificare se l'attività possa non andare in perdita e se chi ne trae vantaggio sia disposto a pagare un prezzo adeguato ai costi di risarcimento degli effetti negativi procurati (*polluter-pays principle* o internalizzazione dei costi).

Infine, Nozick si chiede se non sia il caso di prendere in considerazione la proposta di vendere i diritti trasferibili d'inquinamento per quantità specificate (anche se ciò avrebbe lo svantaggio di una decisione centrale sulla quantità totale di inquinamento desiderabile). Ebbene questa proposta ha trovato la sua concretizzazione molti anni più tardi: lo strumento dell'*emissions trading*, cioè uno dei meccanismi

---

<sup>3</sup> Cfr. R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia* (1974), trad. it., Milano, il Saggiatore, 2008, p. 99.

flessibili previsti dal Protocollo di Kyoto per abbattere a livello globale l'emissione di gas ad effetto serra, ha dato vita ad un mercato delle emissioni di CO<sub>2</sub>, diventando uno dei mezzi più utilizzati dai finanziari d'assalto e dai venditori di CO<sub>2</sub><sup>4</sup>.

La posizione teorica di John Rawls, in tema di etica e di politica ambientale, si concretizza nella definizione di un principio – il *principio di giusto risparmio* (*just saving principle*) – di grande rilevanza concettuale, non solo perché ha dato vita ad un intenso dibattito che ha sottoposto a critica la posizione rawlsiana (tanto che Rawls stesso ha successivamente corretto questa posizione sia in *Liberalismo politico* [1993] sia in *Giustizia come equità* [2001]) ma anche perché da una revisione o da una riformulazione di questo principio alcuni filosofi liberali contemporanei ritengono possibile ripartire per costruire una teoria della compatibilità tra valori, tra principi liberali e tutela dell'ambiente. È importante mettere in evidenza, prima di analizzare il *principio di giusto risparmio*, che Rawls non collega il tema delle generazioni future al problema ecologico della sostenibilità; egli pone il problema della responsabilità nei confronti delle generazioni future come problema riguardante la determinazione di un giusto tasso di risparmio o di investimento di capitale (macchine, tecnologie, *know-how*, conoscenza...) e più, in generale, come problema riguardante ciò che è necessario affinché continuino ad esistere istituzioni giuste. Tutto questo non riguarda i problemi dell'uso sostenibile delle risorse naturali o dell'inquinamento dell'ambiente o del rischio di effetti irreversibili quali l'effetto serra, i disastri nucleari, ecc. Su questi argomenti Rawls riserva poche righe nei paragrafi dedicati al «velo di ignoranza» e allo «status giuridico dei beni pubblici».

---

<sup>4</sup> Sull'idea di modernizzazione ecologica e sulla normativa ambientale vigente finalizzata a raggiungere il rispetto degli standard ambientali tramite l'accordo con le imprese, rinvio a K. Poneti, *Crisi ecologica e Stato di diritto*, in *Il senso della Repubblica. Doveri*, a cura di S. Mattarelli, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 199-222.



Ne accenna, una prima volta, nella parte riguardante il *velo di ignoranza*, cioè l'idea secondo la quale la *posizione originaria* permette di stabilire una procedura equa cosicché i principi su cui ci si accorda saranno equi: «le persone nella posizione originaria non hanno informazione riguardo alla generazione a cui appartengono, ciò per evitare problemi di giustizia sociale sia tra generazioni diverse sia nella generazione stessa, come ad esempio quella della conservazione dell'ambiente e delle risorse naturali»<sup>5</sup>.

La *posizione originaria* è un esperimento mentale che permette di azzerare le contingenze particolari, che spingono gli uomini a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali. A questo scopo, le parti sono situate dietro un *velo di ignoranza*, le parti non sanno in che modo le alternative influiranno; nessuno conosce i fatti particolari, il proprio *status*, la distribuzione delle doti, la forza; nessuno conosce la propria concezione del bene, i propri piani di vita, le caratteristiche psicologiche, le circostanze specifiche della società.

Rawls ne accenna, una seconda volta, quando affronta il problema delle esternalità dei beni pubblici, quando afferma che «vi sono casi evidentissimi di danno pubblico, come quando le industrie inquinano e degradano l'ambiente naturale. Questi costi non sono normalmente considerati dal mercato così che le merci prodotte vengono vendute molto al di sotto del loro costo sociale marginale»<sup>6</sup>.

In relazione al *principio di giusto risparmio*, Rawls sostiene che il principale dovere nei confronti dei nostri successori è quello di garantire un risparmio di capitale materiale sufficiente a mantenere le istituzioni giuste nel tempo, di lasciare alle generazioni future ciò che è necessario per l'esistenza di istituzioni giuste. Ad avviso di Rawls, il *principio di giusto risparmio* svolge funzioni di aggiunta e di limite al *principio di differenza*, in

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it., Milano, Feltrinelli, 2010, p. 143.

<sup>6</sup> Ivi, p. 264.

modo che possa avere un impatto sulla posterità e possa essere applicato nella prospettiva del lungo termine a favore dei meno favoriti e delle future generazioni. Affinché il *principio di differenza* svolga le sue funzioni anche a lungo termine, è necessario che ciascuna generazione conservi le acquisizioni di conoscenza e di tecnica, mantenga intatte le istituzioni giuste, accanti un minimo di capitale reale, cioè quello che Rawls chiama il *minimo corretto*. Il minimo sociale in pratica deve, tenuto conto dei salari, massimizzare le aspettative del gruppo dei meno avvantaggiati: questa è la funzione correttiva che il *principio di giusto risparmio* svolge nei confronti del *principio di differenza*.

Se, infatti, si applicasse il *principio di differenza* al problema del risparmio intergenerazionale, si incorrerebbe in un paradosso: o non si risparmia niente o non si risparmia abbastanza per migliorare le condizioni sociali in modo che le eguali libertà possano essere effettivamente esercitate. Invece nel seguire il *principio di giusto risparmio* (che quindi limita nel presente il *principio di differenza*) ogni generazione lascia un contributo a quanti vengono dopo e riceve un contributo dai suoi predecessori.

Dunque, il *principio di giusto risparmio* stabilisce, alla luce del livello di benessere raggiungibile da una determinata generazione, la quantità di beni e di risorse che deve essere garantita alle generazioni future.

Paradossalmente, nella situazione originaria non emerge alcuna necessità di risparmiare per le generazioni future (quindi, come sottolinea Pontara, varrebbe la tesi della non responsabilità<sup>7</sup>): si tratta soltanto di trovare principi equi per accaparrarsi i beni primari (libertà, diritti, opportunità, beni economici); nella situazione originaria i soggetti sono mossi solo da motivazioni dettate dai propri interessi, eppure le parti in situazione originaria si preoccupano del benessere dei propri figli e dei propri nipoti, per cui in tale situazione le parti diventano dei capifamiglia,

---

<sup>7</sup> Cfr. G. Pontara, *Etica e generazioni future*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 80.

cioè linee di famiglia in cui ogni generazione si cura delle successive generazioni<sup>8</sup>.

Il *principio di giusto risparmio* si scontra con una serie di obiezioni importanti: il «problema della non-identità» degli individui futuri meramente possibili formulato da Derek Parfit, il problema del comportamento illogico di coloro che sono nella posizione originaria, il presupposto di una concezione di vita buona<sup>9</sup>. Preoccuparsi per chi viene dopo significa oggettivare un piano di vita, ammettere una concezione sostantiva del bene, mettere in discussione la priorità del giusto riguardo al bene; ciascun individuo della generazione presente deve avere a cuore il benessere di ciascun individuo della futura generazione<sup>10</sup>.

Un ulteriore problema è l'incompatibilità del *principio di giusto risparmio* con l'ipotesi della posizione originaria sia in relazione al *principio della differenza* con il quale sarebbe in contraddizione sia in relazione alla tesi della priorità del giusto riguardo al bene, essendo un principio che richiede atteggiamenti di tipo paternalistico, appelli al buon padre di famiglia.

Se non si includono alcuni tipi di capitale naturale, se non si tengono minimamente in conto i problemi ambientali e gli effetti dannosi dell'azione antropica provocata da una determinata generazione, si inficia la possibilità che il *principio di giusto risparmio* mantenga una società giusta anche per diverse generazioni.

Pertanto, la filosofia politica liberale rawlsiana è un esempio, per quanto raffinato e complesso, che conferma la tesi dell'incompatibilità tra liberalismo politico e tutela ambientale.

Ciò è confermato anche da quello che Rawls afferma sul rapporto uomo/natura: in *Liberalismo politico*, adottando una prospettiva

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 87.

<sup>9</sup> Questi nodi problematici vengono approfonditi da C. Certomà, *Generazioni future e questione ambientale*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», 2007, 1, spec. pp. 123-129.

<sup>10</sup> Ivi, p. 84.

antropocentrica contrattualista, egli afferma che «lo statuto del mondo naturale e il nostro rapporto corretto con esso non sono né elementi costituzionali essenziali né questioni di giustizia fondamentale»<sup>11</sup>. La loro tutela, non rientrando nei compiti della ragione pubblica, dovrà essere affidata alle preferenze individuali espresse dalla maggioranza. Se la salvaguardia degli enti naturali viene, invece, inclusa nei nostri doveri verso le generazioni future, allora la ragione pubblica si deve fare carico della tutela della natura e degli animali.

Vi sono anche altre ragioni che militano a favore della tesi dell'incompatibilità in Rawls.

La prima ragione riguarda la distinzione tra *basic needs* e *primary goods*. In *Una teoria della giustizia*, i beni basilari sono considerati delle mere precondizioni fattuali dei beni primari e sono da essi distinti<sup>12</sup>. In *Liberalismo politico*, egli sostiene che i cittadini possono pienamente collaborare tra loro per costruire una società giusta e per raggiungere i loro piani di vita, se posseggono un livello minimo di capacità morali, intellettuali e fisiche. Rawls però teme che la categoria *dei basic needs* posta all'interno dei *primary goods* (i beni primari per Rawls coincidono con le libertà fondamentali: il principio di giustizia, la libertà di movimento, la libera scelta all'occupazione, il reddito, la ricchezza, il rispetto di sé) possa spostare la protezione dei cittadini a favore dei bisogni primari (quali cibo e bevande), piuttosto che a favore della loro concezione del bene dell'autonomia<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 208.

<sup>12</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 133-136.

<sup>13</sup> Ivi, p. 79: «se le parti fossero motivate solo a proteggere i desideri materiali e fisici dei loro rappresentanti – denaro, ricchezza, cibo e bevande – allora la posizione originaria fornisce un livello di eteronomia dei cittadini, non della loro autonomia razionale».

La seconda ragione riguarda il *principio di differenza*<sup>14</sup>. Esso implica che ogni azione intrapresa dallo Stato avvantaggi chi sta peggio nella società («the worst-off in society»); in questo modo, però, il *principio di differenza* escluderebbe le politiche di tutela ambientale nelle circostanze in cui non fossero di beneficio per i meno avvantaggiati in termini di aumento della ricchezza e del reddito.

La terza ragione, infine, che milita contro la tesi della compatibilità, riguarda il *principio di neutralità*. Ad avviso di Rawls, un regime politico che si voglia definire liberale deve astenersi dal realizzare una qualche concezione sostantiva del bene a discapito di altre (*neutrality of aim*). I conflitti democratici, però, che compongono la cornice della ragione pubblica liberale, non garantiscono un imparziale controllo sulle risorse comuni naturali: il liberalismo democratico, non diversamente dal liberalismo economico di mercato, garantisce solo un controllo parziale, non neutrale, delle risorse comuni naturali.

In questo quadro teorico fa eccezione la riflessione eco-liberale di Barry, che prende in considerazione il problema delle generazioni future, collegandolo al problema della sostenibilità ecologica: ogni piano o ogni politica di intervento devono rispondere degli impatti economici, sociali ed ambientali. Il progresso tecnologico sostenibile si pone allora quale strumento utile per raggiungere l'obiettivo di un uso oculato delle risorse naturali, diminuendo il consumo di quelle non rinnovabili, limitando la quantità dei rifiuti prodotti ed evitando la sostituzione del capitale naturale (territorio, risorse materiali, specie viventi) con capitale costruito (risorse naturali trasformate).

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 76: «le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio».

Brian Barry ha posto, a favore del criterio della equità o della giustizia intergenerazionale, l'argomento *delle pari opportunità*<sup>15</sup>.

L'argomento *delle pari opportunità* afferma che noi «dovremmo garantire, come generazione attualmente esistente, pari *chances* di vita a chi ci seguirà assicurando di lasciare in eredità. Alle generazioni future un mondo migliore o almeno non peggiore, di quello che abbiamo ricevuto come lascito da chi ci ha preceduto»<sup>16</sup>. Brian Barry, secondo una visione di tipo proprietaristico, parla di «responsabilità fiduciaria intergenerazionale»: ogni generazione svolge, nei confronti delle successive, le funzioni di amministratore di un *trust*, di una proprietà terriera, dove il suo *munus* è quello di gestire il fondo e di distribuire equamente i profitti e le risorse tra gli associati del *trust*.

La domanda che si pone Barry è la seguente: che cosa dobbiamo garantire a quelli che verranno dopo di noi?<sup>17</sup> Perché dovremmo preoccuparci? La sua risposta è che ognuno di noi ha diritto all'aria pulita, all'acqua, ecc., per questo dovremmo garantire gli stessi diritti alle persone future.

Ma questi diritti-bisogni essenziali, che non sempre sono garantiti nel presente, perché dovremmo garantirli per le persone future? Si potrebbe obiettare che sarebbe un atto egoistico non cercare di garantire alle persone future questi diritti-bisogni essenziali in quanto, lottando affinché questi si attuino e si conservino, daremmo alle generazioni future una possibilità di sopravvivenza. C'è, dunque, un dilemma che riguarda l'opzione se sia giusto che noi ci limitassimo ad usare questi beni basilari (in senso rawlsiano, *basic goods* e non *primary goods*) ponendo in

---

<sup>15</sup> B. Barry, *Circumstances of Justice and Future Generations*, in *Obligations to Future Generations*, edited by R.I. Sikora, B. Barry, Philadelphia, Temple University Press, 1978, pp. 242-244.

<sup>16</sup> Cfr. S. Bartolommei, *Etica filosofica, generazioni future ed "effetto serra"*, in «Ragion pratica», 1995, 4, p. 21.

<sup>17</sup> Cfr. B. Barry, *Sostenibilità e giustizia fra le generazioni*, in «Sociologia e politiche sociali», 2003, 1, pp. 41-59.

essere politiche che non ci beneficiano oppure che ci impongono dei costi a favore di chi verrà<sup>18</sup>.

Inoltre, perché non fare qualcosa per la continuità della specie? Ad avviso di Barry, noi abbiamo il dovere e l'obbligo morale di favorire la continuità delle generazioni future, come le generazioni passate hanno fatto per noi.

L'argomento avanzato da Barry viene chiamato *argomento della reciprocità indiretta*, nel quale si riassume il dilemma della giustizia internazionale.

Barry sostiene che siamo obbligati a restituire ciò che abbiamo ricevuto da altri. Allo stesso modo, siamo obbligati a ridare alla terra ciò che ad essa, vivendo, abbiamo preso, per non incidere negativamente sulle generazioni future. Da quanto abbiamo ricevuto dai genitori, dobbiamo qualcosa ai nostri figli. Dovremmo trasferire alle prossime generazioni quello che le passate hanno lasciato a noi. In questo modo stiamo assicurando che abbiamo fatto quello che potevamo per preservare ciò che ci era stato dato per il nostro futuro.

La visione del *trust* da parte di Barry è interessante, perché mette in evidenza come una concezione liberale aperta («liberalismo solidale»), cioè tesa a dimostrare la compatibilità tra liberalismo e ambiente, si realizzi tramite il concetto di *associazione*: associazione con l'ambiente e con le risorse comuni naturali (*commons*)<sup>19</sup>. Questa tesi, però, resta pur

---

<sup>18</sup> T. Mulgan, *Future People. A Moderate Consequentialist Account of our Obligations to Future Generations*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

<sup>19</sup> Il concetto di «associazione» trova un antecedente filosofico nella teoria del debito intergenerazionale elaborata nel 1895 da Léon Bourgeois, secondo il quale «ogni uomo vivente contrae un debito verso tutti gli uomini, in ragione e nella misura dei servizi a lui resi dagli sforzi di tutti. Questo scambio di servizi è la materia del *quasi-contratto d'associazione* che lega tutti gli uomini, ed è l'equa valutazione dei servizi scambiati, cioè l'equa ripartizione dei profitti e dei compiti, dell'attivo e del passivo sociale che è l'oggetto legittimo della legge sociale. C'è, inoltre, per ogni uomo vivente, un debito verso le generazioni successive in ragione dei servizi resi dalle generazioni passate. All'obbligo di concorrere ai compiti dell'associazione attuale, per curarla e conservarla, s'aggiunge in effetti l'obbligo di migliorarla e di concorrere, nelle stesse condizioni

sempre una rilettura del rapporto tra liberalismo e ambiente finalizzata a realizzare interessi individuali: ad avviso di Barry, l'associazione deve essere *intra* o *inter-generazionale* per garantire economicamente le risorse ambientali; diversamente da un approccio genuinamente ecologista per il quale il rapporto uomo/natura è sistema, la relazione è comunitaria e il rapporto è ecosistema<sup>20</sup>.

Brian Barry ritiene che la natura non sia un soggetto morale e che sarebbe sbagliato descriverla come vittima di una ingiustizia; non si può parlare di giustizia fuori dal contesto umano, solo nelle relazioni tra gli uomini ci possono essere questioni di giustizia; una questione di giustizia, che possiamo chiamare di *eco-giustizia*, ha senso solo quando un decisore pubblico intacca la sostenibilità che, a parere di Barry, è la condizione necessaria e imprescindibile per garantire una pluralità di opzioni e di scelte di valore. Quindi, l'imparzialità delle decisioni politiche deve tenere conto del valore della sostenibilità.

### 3. *La tesi dell'incompatibilità tra liberalismo e tutela ambientale: l'argomento epistemologico*

Il secondo argomento a favore della tesi dell'incompatibilità è epistemologico e si propone di dimostrare come il liberalismo non sia riuscito ancora ad affrancarsi dalla cultura politica del danno e della prevenzione, ormai incapaci di affrontare un'epoca scientifica caratterizzata non dal rischio ma dall'incertezza. L'argomento che intendo difendere sostiene che il liberalismo politico fonda il rapporto tra azione e responsabilità sul principio del danno (o del non-danno) di

---

d'equa ripartizione, ai compiti utili a tale scopo»; cfr. L. Bourgeois, *La costruzione della solidarietà. Società e relazioni internazionali* (1896), trad. it., Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, p. 68.

<sup>20</sup> Il pianeta Terra con la sua biosfera e la sua umanità forma un sistema complesso, da cui prende avvio quella che Edgar Morin chiama «logica dell'ecosistema»; cfr. E. Morin, *Terra-Patria* (1993), trad. it., Milano, Raffaello Cortina, 1994.



Mill<sup>21</sup>; ebbene questo tipo di responsabilità, su cui si fonda il principio di prevenzione, è ormai del tutto inadeguato a valutare la pericolosità delle azioni sull'ambiente e sull'ecosistema.

In materia ambientale, il principio del danno sta alla base del principio di prevenzione, uno dei principi basilari di tutela ambientale riconosciuto sia in ambito internazionale (Conferenza di Stoccolma del 1972) sia in ambito comunitario (art. 174UE, ora art. 191TFUE): il principio di prevenzione (di azione preventiva) coincide con l'interpretazione liberale del concetto di responsabilità, in tema di danno ambientale. Quando si è introdotto il principio di precauzione – in forza del Principio 15 della Conferenza di Rio del 1992 – affiancato al principio di prevenzione è iniziata una disputa, che dura tuttora: alcuni ritengono che il principio di precauzione non abbia statuto epistemologico autonomo e che costituisca soltanto una variante (c.d. prevenzione-previsione) del principio di prevenzione, alcuni invece ritengono che sia pertinente riconoscere dignità epistemologica al principio di precauzione; questi ultimi vengono accusati dai primi di proporre una lettura del concetto di responsabilità di tipo olistico (organicistico), contraria ai principi politici liberali.

In sostanza, il principio di prevenzione è efficace allorché il rischio delle conseguenze dannose o pericolose sull'ambiente sia

---

<sup>21</sup> Il principio del danno di Mill afferma che «il solo scopo per il quale si può legittimamente esercitare un potere su un qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è quello di impedirgli di arrecare danno ad altri (*to prevent harm to others*). Il bene, fisico o morale, di questo individuo non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, secondo l'opinione altrui, ciò sarebbe più saggio o perfino più giusto. Queste sono buone ragioni per fargli qualche rimostranza, per ragionare con lui, per convincerlo o per supplicarlo, ma non già per costringerlo o per recargli alcun male quando agisca altrimenti. Per giustificare questo, occorre che l'azione da cui si desidera distoglierlo sia intesa a recar danno a un altro. Il solo aspetto della condotta di un individuo, per il quale egli deve rispondere alla società, è quello che riguarda gli altri. Per ciò che concerne soltanto lui, la sua indipendenza è di diritto assoluta. Su se stesso, sul suo corpo e sulla sua mente, l'individuo è sovrano»; cfr. J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), trad. it., Milano, il Saggiatore, 2009, p. 28.

scientificamente prevedibile con i mezzi offerti dalla tecnologia. Il principio di prevenzione trova attuazione giuridica attraverso lo strumento della valutazione di impatto ambientale.

Esso viene giustificato, però, da un punto di vista epistemologico, dall'assunto che sia possibile provare, in termini di certezza o in termini di probabilità statistica, l'evidenza di un collegamento causale tra una situazione potenzialmente dannosa e le conseguenze lesive dell'ambiente: secondo l'approccio dell'azione preventiva, è sempre possibile pervenire ad un giudizio oggettivo perché la previsione di un evento lesivo futuro può identificarsi con la presupposizione del rischio calcolabile. Quindi si può parlare di rischio dannoso solo in termini di certezza causale (rischio certo) o in termini di rischio statistico (*knows impacts, unknowns probabilities*): questo tipo di approccio nega l'autonomia epistemologica del principio di precauzione, in cui si afferma che «l'assenza di una piena certezza scientifica non deve costituire un motivo per differire l'adozione di misure dirette a prevenire il danno ambientale»<sup>22</sup>.

Il principio di precauzione, per coloro che adottano come esaustivo il principio di prevenzione del danno, non ha senso in quanto o si ha un rischio certo o si ha un rischio statisticamente probabile, ma *tertium non datur* non potendo verificarsi un terzo tipo di rischio, potenzialmente derivante da incertezza scientifica, poiché l'incertezza scientifica è ciò che non esiste. Quindi il rischio è sempre calcolabile in termini di probabilità dell'evento e in termini di intensità lesiva: ciò che si colloca oltre questa soglia è scientificamente irrilevante.

Se c'è incertezza scientifica circa la causalità, l'entità, la probabilità e la natura del pericolo, significa che non c'è nulla di cui si debba temere; se invece si ammette che possa sussistere un rischio potenziale derivante da

---

<sup>22</sup> Il Principio 15 della Carta della Terra, atto conclusivo della Conferenza di Rio del 1992 proclama che «Ove vi siano minacce di danno serio o irreversibile, l'assenza di certezze scientifiche non deve essere usata come ragione per impedire che si adottino misure di prevenzione della degradazione ambientale».

incertezza scientifica, allora il principio precauzionale impone agli esseri umani di non essere neutrali nei confronti dell'incertezza e di teorizzare un preciso orientamento a favore della sicurezza<sup>23</sup>.

In rapporto a questa questione, il liberalismo politico ambientale ha affermato che, se si ammettesse un riconoscimento normativo del principio di precauzione, si causerebbe la paralisi di ogni attività umana<sup>24</sup>.

Il liberalismo politico assume dunque una prospettiva epistemologica circa l'impatto delle azioni umane sullo stato del mondo ecologico, nel quale il concetto di responsabilità è interpretato secondo canoni oggettivistici: il rischio (cioè la probabilità che sia raggiunto un livello potenziale di danno), il pericolo (cioè la qualità intrinseca di una entità avente il potenziale di causare danni) e il danno (cioè la perdita di un qualsiasi elemento che contribuisce alla conservazione dell'integrità ambientale) sono pensati in un rapporto triadico che ha natura oggettiva sia sotto il profilo causale se c'è certezza, sia sotto il profilo probabilistico se c'è incertezza (laddove per probabilità si intende la quantità di fattori favorevoli alla determinazione di un evento e laddove la soglia di rilevanza della responsabilità è espressa dalla frequenza statistica con cui trovano conferma nella realtà le regole scientifiche e quelle dell'esperienza).

---

<sup>23</sup> La ricaduta politico-giuridica del carattere di incertezza della scienza, in particolare nelle questioni ambientali, è stata quella di implementare il principio di precauzione, che diviene criterio imprescindibile al fine di garantire sicurezza, sostenibilità ecologica e benessere umano. Cfr. P.F. Ricci, D. Rice, J. Ziagos, *Precaution, uncertainty and causation in environmental decisions*, in «Environment International», 2003, 29, pp. 1-19.

<sup>24</sup> Ad avviso di Sunstein, il principio di precauzione «solleva una serie di affascinanti interrogativi teorici sul modo di formulare le decisioni a livello individuale e collettivo in contesti di rischio ed incertezza. Per quest'ultima ragione il principio è intimamente connesso ai dibattiti contemporanei sulla paura e sulla razionalità, e più precisamente sull'idea che gli individui e le società seguano, o dovrebbero seguire, modelli di comportamento razionale. La mia tesi è che nella sua forma più rigorosa il principio di precauzione sia letteralmente incoerente, e per una ragione precisa: i rischi sono ovunque, quale che sia il contesto sociale preso in considerazione. Si tratta perciò di un principio paralizzante, poiché vieta di attuare le stesse misure che esso consiglia di adottare»; cfr. C.R. Sunstein, *Il diritto della paura. Oltre il principio di precauzione*, cit. p. 15.

Se ad ogni stato del mondo ecologico (cioè se all'evento) si può attribuire una probabilità che esso si verifichi allora si versa in una situazione di rischio, ma se la soglia di probabilità viene spostata verso l'ignoto, se si rende rilevante l'incertezza<sup>25</sup>, se si determina una situazione in cui la probabilità degli stati del mondo (eventi) non sia conosciuta, allora il principio liberale del danno deve far posto ad principio epistemologico più comprensivo – il principio di precauzione – secondo il quale la scienza è diventata incerta perché non è più in grado di controllare gli esiti di una determinata attività scientifica; un principio che ammette incertezza rispetto a numerosi processi ecologici, che dimostra l'inesistenza di una unica causa come fonte di un dato effetto e l'esistenza di una multifattorialità di cause i cui effetti possono restare ignoti alla scienza stessa; un principio che sostiene il passaggio ad una scienza incerta che non sa predire quale sarà il nesso causale tra il porre in essere un'attività e il prodursi di determinati effetti<sup>26</sup>.

Se l'incertezza scientifica è un fatto causato dall'azione umana, perché ciò che si conosce è anche ciò che si fa, allora diventa necessario teorizzare, di conseguenza, una azione prudentiale circa l'uso di tecnologie potenzialmente pericolose per gli equilibri ecologici e per il mantenimento della biodiversità. In questo senso, la vicenda degli OGM è paradigmatica perché ha dimostrato che la risposta politica del liberalismo è stata quella di rifiutare il principio di precauzione a favore del principio di sostanziale equivalenza: non essendo provata la pericolosità dei cibi transgenici, gli alimenti GM sono sostanzialmente equivalenti agli alimenti non GM.

---

<sup>25</sup> Il concetto di incertezza diventa fonte di normatività, perché fa scaturire un dovere di prudenza, di responsabilità e di cautela verso possibili danni irreparabili; cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it., Torino, Einaudi, 1990, p. 285.

<sup>26</sup> M. Tallacchini, *Principio di precauzione e filosofia pubblica dell'ambiente*, in *Una nuova etica per l'ambiente*, a cura di C. Quarta, Bari, Edizioni Dedalo, 2006, pp. 95-116; cfr. Id., *Dall'ambiente dei valori all'ambiente della partecipazione*, in *Etica pubblica ed ecologia*, a cura di G.L. Brena, Padova, Edizioni Messaggero, 2005, spec. pp. 129-136.

Se il liberalismo politico, sul quale si fonda lo stato di diritto, mantiene ferma la sua posizione, in tema di responsabilità, sul principio milliano del danno, è chiaro che difficilmente sarà preso sul serio il problema del rapporto tra soggetti individuali e totalità ecosistemiche: si vedrà sempre con sospetto l'ammissibilità di una azione di responsabilità ecologica che presenti una cogenza comunitaria (si pensi alla tutela pubblica dei *commons*), rispetto all'ammissibilità di una azione di responsabilità ecologica che coinvolga solo i diritti e le libertà degli individui.

Ciò però comporta una perdita di attenzione verso quelle azioni sull'ambiente in cui si sviluppa una nuova dinamica della responsabilità causale umana: una responsabilità diffusa, non circostanziata, non unica ma differenziata, dilatata nei tempi, non isolabile in anelli di una catena causale lineare ma valutabile comprensivamente all'interno di una catena circolare o sistematica, i cui danni potrebbero configurarsi come irreparabili ed irreversibili. Una responsabilità di questo tipo richiede un approccio normativo solidaristico, epistemicamente meno arrogante, che rinvia a forme sostantive di comunitarismo pubblico ecologico, che richiede l'abbandono dell'individualismo metodologico sul quale è stata costruita la concezione formale e procedurale dello stato di diritto.

Su queste basi, ci si deve chiedere se la tesi della compatibilità tra pensiero politico liberale e questione ambientale sia plausibile e se la costruzione di una «normatività ecologica» – di un diritto *per* la natura per dirla con Tallacchini – sia compatibile con le istituzioni, con le procedure e con le regole che costituiscono il *Rule of law*.

La risposta a queste questioni dipende, in larga misura, da quale concezione di sostenibilità si è disposti ad incorporare nella ingegneria costituzionale dello stato liberale di diritto.

Indubbiamente, il *Rule of law* democratico-liberale è incompatibile con un regime normativo che cerca di dettare le preferenze e le condotte di

vita dei propri cittadini; anzi, se il liberalismo politico presume che le preferenze dei propri cittadini siano uno dei fattori principali della sostenibilità, allora la sostenibilità non è più ecologica, ma è soggettiva e sociale.

Se per sostenibilità ecologica intendiamo il mantenimento dell'equilibrio e la garanzia dell'integrità degli ecosistemi, allora l'ambiente in quanto ecosistema (insieme di *commons* naturali e materiali) è inconciliabile con il *Rule of law*.

Si potrebbe tentare di mitigare il giudizio d'incompatibilità asserendo che la neutralità e l'imparzialità del *Rule of law* liberale tollerano intromissioni sostantive a livello politico, ma non a livello istituzionale («neutralità di scopi»): un cittadino è libero di tenere uno stile di vita finalizzato al corretto rapporto tra esseri umani e natura.

La tolleranza delle opinioni concorrenti permette ai cittadini di realizzare un'azione di lotta finalizzata a far prevalere la prospettiva ambientale anche a livello istituzionale: posto il problema in questi termini, sarebbe proprio il *Rule of law* a permettere di avanzare e di difendere una pluralità di concezioni del bene<sup>27</sup>.

I sostenitori del *Rule of law* liberale dovrebbero quindi impegnarsi a favore della sostenibilità, non per un obbligo speciale verso la natura, ma per una salvaguardia di una più ampia gamma di opzioni tra cui scegliere la vita buona.

Rimane il problema di capire quale tipo di sostenibilità è predicabile in una società liberale, che è per natura, per essenza, intollerante verso una cultura *comunitaria* del limite: una riarticolazione in senso ecologico del *Rule of law* dovrebbe definire il concetto di sostenibilità accettabile. Se si vuole difendere la tesi della compatibilità, è ineluttabile fornire una concezione morale comprensiva del rapporto tra uomo e natura.

---

<sup>27</sup> Cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, spec. pp. 307-352.

4. *Conclusione: è possibile un liberalismo politico «environmentally friendly»?*

È possibile sostenere la tesi della compatibilità tra liberalismo politico e ambiente?

Finora si è cercato di dimostrare che il liberalismo politico *mainstream* non fornisce buone ragioni per difendere questa tesi.

A partire dagli anni Novanta alcuni pensatori liberali si sono posti questa questione e hanno cercato di trovare gli argomenti idonei a sostenere la tesi della compatibilità.

I tentativi per rendere compatibile il liberalismo politico con la questione ambientale possono essere divisi in due tipi di approccio.

Con il primo approccio, si ripropone, in versione *green*, l'impianto teorico e filosofico rawlsiano: per esempio, Daniel Bell<sup>28</sup> sostiene la congruità tra gli argomenti centrali di Rawls per una effettiva e una adeguata tutela ambientale. Bell avanza la tesi di una piena compatibilità tra il liberalismo sociale di Rawls e l'ambiente, soprattutto perché presenta una forte contrapposizione con la variante *green* del libertarismo, quella che viene chiamata *free-market environmentalism*. È giusto però precisare che i filosofi che ritengono sufficiente l'impianto teorico di Rawls, altresì ammettono che il suo liberalismo è *contingently rather than an intrinsically green liberalism*: ciò perché Rawls sostiene che le politiche di tutela ambientale *dipendono* dall'assenso della maggioranza politica.

Con il secondo approccio, si ritiene di poter fondare un *intrinsically green liberalism* sulla base di una riformulazione del *principio di giusto risparmio* di Rawls e sulla base di argomenti che fanno perno sul riconoscimento dei beni comuni pubblici e sul riconoscimento

---

<sup>28</sup> Cfr. D. Bell, *How Can Political Liberals Be Environmentalists?*, in «Political Studies», 2002, 50, pp. 703-724.

costituzionale di un «diritto dell'ambiente» e di un «diritto umano all'ambiente».

Alla fine degli anni Ottanta, questo dibattito è stato originato dalla pubblicazione di un saggio di Mark Sagoff – *The Economy of the Earth* – in cui l'autore si chiedeva se l'ambientalismo potesse essere compatibile con il liberalismo<sup>29</sup>. Ad avviso di Sagoff, il conflitto tra l'autonomia dell'individuo e la sostenibilità di una determinata comunità – in materia di istruzione, di famiglia, e di politica sanitaria – interessa anche alla politica di tutela ambientale, seppure si debba negare una connessione inevitabile tra ambientalismo e liberalismo. I gruppi ambientalisti mettono in evidenza l'importanza di rimettere ordine, di non inquinare e di aver cura della bellezza e della maestà della natura. Questa attenzione verso la natura è dovuta al fatto che l'ambientalismo è radicato nella esperienza religiosa e storica dell'America.

Il dibattito aperto dal saggio di Mark Sagoff, teso a dimostrare una forma di compatibilità tra liberalismo ed esigenze ambientali, si è sviluppato successivamente con i contributi di altri teorici e di altri filosofi liberali quali Tim Hayward, Robyn Eckersley, Marcel Wissenburg, John Barry, Simon Hailwood, Andrew Dobson.

In particolare, Marcel Wissenburg, nel saggio del 1998, *Green Liberalism. The free and the green society*, esplora se e in quale misura il liberalismo politico (genericamente inteso o come teoria della giustizia o come un quadro teorico democratico-liberale) sia in grado di occuparsi delle questioni ambientali.

Wissenburg, per dimostrare la tesi della compatibilità tra liberalismo e ambiente, non ricorre alla critica interna ecologica del liberalismo, piuttosto mantiene fermi due principi-pilastri del liberalismo politico

---

<sup>29</sup> Cfr. M. Sagoff, *The Economy of the Earth. Philosophy, Law, and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.



contemporaneo: la libertà degli individui di perseguire il proprio piano di vita e la neutralità (intesa come *antiendism*) dello stato liberale.

Wissenburg prende in considerazione gli argomenti elaborati dalle varie etiche ambientaliste per discernere quelli che possono essere considerati compatibili con una democrazia liberale: tra i pochi argomenti che non vengono scartati, si nota quello della tutela pubblica dei *commons*.

L'argomento più importante – il nucleo teorico veramente innovativo – che viene proposto, al quale si richiama anche la corrente *green* del liberalismo contemporaneo, è costituito dall'elaborazione di un principio che rinvia al *principio di giusto risparmio* di Rawls.

Il principio in questione è chiamato da Wissenburg «Restraint Principle» (principio di limitazione) e il suo scopo è quello di assicurare una distribuzione equa dei benefici e dei costi ambientali.

A parere di Wissenburg, *the Restraint Principle* rappresenta un principio di giustizia distributiva perché i diritti sui beni ambientali devono, fatti salvi i limiti di sopravvivenza di base minima, essere limitati in modo da assicurare la disponibilità di questi beni per successive situazioni di necessità o di estremo bisogno.

Il *principio di limitazione* afferma che «no good shall be destroyed unless unavoidable and unless they are replaced by perfectly identical goods; if that is physically impossible, they should be replaced by equivalent goods resembling the original as closely as possible; and if that is also impossible, a proper compensation should be provided»<sup>30</sup>.

Il principio, dunque, impone un obbligo morale in base al quale nessun bene può essere distrutto *a meno che* ciò non sia inevitabile e salvo che possa essere sostituito con uno identico; se i beni ambientali non possono essere sostituiti con beni identici, si dovrà provvedere, in primo

---

<sup>30</sup> Cfr. M. Wissenburg, *Green Liberalism. The free and the green society*, London, UCL Press, 1998, p. 123.

luogo, a sostituirli con beni equivalenti o, in secondo luogo, a compensarli con un adeguato risarcimento.

Wissenburg presenta anche la formula negativa di questo principio (*inverse restraint principle*), in ordine alla produzione di inquinanti: nessun rifiuto dannoso deve essere prodotto a meno che non sia inevitabile; se inevitabile, la natura deve essere ripristinata e le vittime risarcite<sup>31</sup>.

In questo modo, secondo Wissenburg, si rifiuta la classica difesa lockiana e neolockiana del diritto di proprietà e del relativo dominio sulla terra e sulle risorse naturali. I diritti di gestione e di uso delle risorse naturali vengono limitati dal principio di corresponsabilità *intra* e *inter*-generazionale. Il principio di limitazione permette dunque di estendere la giustizia liberale, di fare in modo che gli individui abbiano una equa *chance* di realizzare i loro piani di vita e di assicurare la soddisfazione dei bisogni primari (cosa questa che rimaneva in ombra nel *principio di giusto risparmio* di Rawls), pur facilitando il determinarsi di ulteriori e più complessi bisogni e desideri. Inoltre Wissenburg ritiene di superare in questo modo il principio di precauzione, giudicato problematico, perché fa presumere che i valori ambientali vitali siano da considerarsi oggettivi, determinando così la impossibilità di un disaccordo intersoggettivo su di essi.

Wissenburg ritiene, infine, che non sia sostenibile la teoria del valore intrinseco della natura, mentre ritiene che sia opportuno affermare il valore strumentale della natura per articolare una sua efficace difesa: il valore sta negli occhi di chi guarda; i valori strumentali possono permettere tutte le attività necessarie alla tutela dell'ambiente da realizzare in termini liberali, in termini individualistici e razionali.

A questo approccio possono muoversi almeno due obiezioni.

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 166: «no waste shall produced unless unavoidable and unless whatever is wasted is returned to nature without degrading it in any way; if that is physically impossible, nature should be restored to resemble its original state as closely as possible, and if that is also impossible, a proper compensation should be provided».

La prima obiezione consiste nel sottolineare come il *liberalismo verde* può dirsi contingentemente ambientalista ma mai potrà dirsi ecologista; è infatti lo stesso Wissenburg ad ammettere che le future generazioni remote, per i sempre più crescenti bisogni primari delle generazioni presenti e future prossime, potrebbero trovarsi a vivere in una sorta di Manhattan globale. La soddisfazione dei bisogni primari non può precludere un futuro verde, ma nulla impedisce che le persone attuali possano aspirare a beni e a valori diversi da quelli ambientali. Una società liberale, se vuole rimanere tale, non può assicurare uno stile di vita ecologicamente sostenibile, perché non può imporre una concezione sostantiva della vita buona, di *a green good life*. Si può però cercare di ottenere una sostenibilità ecologica che sia la più *thin* possibile, che non sia una gabbia illiberale che permette di sacrificare la libertà individuale e il pluralismo etico sull'altare di un *one true green path*. Per ottenere ciò, Wissenburg sostiene che la democrazia liberale dovrebbe impegnarsi ad informare i cittadini circa le conseguenze delle loro scelte sullo stato dell'ambiente, facendo salvo il principio di limitazione.

La seconda obiezione consiste nel constatare come questo approccio non sia esaustivo: esso presenta molte contraddizioni e rende palese la ragione del disinteresse dei liberali verso l'ecologia; il *liberalismo verde* neorawlsiano rifiuta il confronto con l'ecologia di mercato sostenuta dai libertaristi<sup>32</sup>, ma non è in grado di dimostrare se nella realtà esista davvero una linea di separazione tra l'aspetto economico e quello politico del liberalismo. Non si comprende perché le persone farebbero libere scelte soltanto ignorando le strutture economico-sociali che le hanno indotte a fare quelle scelte. Né si comprende come sia possibile fondare il principio di limitazione su una ontologia relazionale – l'interdipendenza tra le generazioni – quando la successiva argomentazione fonda lo stesso

---

<sup>32</sup> Cfr. T.L. Anderson, D.R. Leal, *L'ecologia di mercato. Una via liberale alla tutela dell'ambiente* (2001), trad. it., Torino, Lindau, 2007.

principio di limitazione su una riduttiva e atomistica ontologia individualistica. Inoltre, Wissenburg non chiarisce i criteri in base ai quali si distinguono i bisogni basilari dai bisogni-desideri non basilari, né chiarisce la ragione secondo la quale la democrazia deliberativa non dovrebbe impegnarsi ad articolare norme sempre più attente alle esigenze ambientali.

Oltre a Marcel Wissenburg, un altro filosofo che si impegna a difendere la tesi della compatibilità è John Barry, il quale propone una riformulazione del principio di precauzione<sup>33</sup>. A differenza della versione classica del principio di precauzione, che impone agli stati di dettare norme di tutela ambientale positiva con il sistema della previsione dell'ipotesi peggiore, egli ritiene di reinterpretare in termini liberali, quindi non ontoteleologici (olistici), il principio di precauzione combinandolo con il principio del danno: entrambi però vengono liberalisticamente intesi come principi che impongono solo obbligazioni negative ai produttori e ai privati quando viene lesa lo stato delle risorse naturali comuni, pur riconoscendo la validità del principio di disponibilità dei beni di proprietà privata. In realtà, questo è il modo classico di depotenziare gli effetti del principio di precauzione, facendolo rientrare nella tipica misura preventiva che sul principio del non-danno si basa.

Si può dunque sostenere che liberalismo e ambientalismo sono contingentemente compatibili, ma se si continua a considerare l'ambiente un magazzino di risorse da custodire, da gestire, da sfruttare a fini utilitaristici, allora ci saranno sempre circostanze che giustificheranno un'azione che finirà per impoverire le risorse di un determinato ecosistema.

---

<sup>33</sup> Cfr. J. Barry, *Greening Liberal Democracy: Practice, Theory and Political Economy*, in *Sustaining Liberal Democracy. Ecological Challenges and Opportunities*, edited by J. Barry, M. Wissenburg, New York, Palgrave, 2001, pp. 59-81.

A maggior ragione, il liberalismo non è compatibile con l'ecologismo, perché gli assunti ontologici e normativi del liberalismo sono incompatibili con il concetto denso, non morale, ma moralmente rilevante di ecosistema, che richiede un'integrazione, non meramente associativa, ma *co-munitaria* (*communitas* ecologica) dell'uomo con la natura.

L'individualismo, il perseguimento di interessi privati, la libertà di mercato sono elementi in contrasto con l'ecologia politica che deve imporre, per la risoluzione dei problemi ambientali, il riconoscimento di *res communes omnium*, di forti restrizioni economiche, di limiti alla libertà personale e di sobri stili di vita.

La questione della libertà individuale costituisce lo spartiacque, il discrimine tra mite ambientalismo e duro ecologismo politico: il primo permetterebbe alle persone di pensare autonomamente e di operare scelte nel proprio esclusivo interesse, salvaguardando la libertà negativa e la libertà positiva, l'autonomia come autorealizzazione; il secondo invece genererebbe una società fondata sul paternalismo perché qualsiasi concetto rilevante da un punto di vista ecologico diventa automaticamente paternalista, se si assume come dato di partenza l'assioma della libertà individuale.

La democrazia liberale è incompatibile con un regime che cerchi di dettare le preferenze e le condotte di vita ai propri cittadini; la democrazia liberale presume, invece, che le preferenze dei propri cittadini siano uno dei fattori principali della sostenibilità, da considerare, però, non più in senso ecologico ma in senso sociale ed economico. Se per sostenibilità ecologica s'intende il mantenimento in equilibrio e la garanzia dell'integrità degli ecosistemi, allora l'ambiente in quanto ecosistema è inconciliabile con il liberalismo.

Si potrebbe invece sostenere la tesi della compatibilità asserendo che soltanto un ambiente politico liberale permette l'ambientalismo, cioè si

sarebbe autorizzati a ritenere che non solo gli ambientalisti possono essere liberali, ma che essi *dovrebbero* essere liberali.

È chiaro però, come abbiamo già sottolineato precedentemente, che la questione della compatibilità non è risolta una volta per tutte: il *liberalismo verde* dovrebbe impegnarsi a chiarire il concetto di sostenibilità che esso ritiene accettabile. Se alla fine dei tempi, si preferirà un globo trasformato in una immensa Manhattan, allora il significato del principio di sostenibilità non sarà stato chiarito.

C'è infine il problema ineludibile della grammatica normativa liberale: la grammatica dei diritti porta a pensare che l'ambiente sia qualcosa di passivo, che gli esseri umani hanno diritto di utilizzarlo a proprio vantaggio; la grammatica dei diritti non riesce a fare i conti con la *carrying capacity* della terra, perché non ne vede i limiti fisici organici e non può costruire con essa una relazione normativa *rights-based* (si può forse affermare che una foresta ha diritti?<sup>34</sup>).

Farebbe eccezione la questione della responsabilità per le generazioni future; queste avrebbero diritti, e i nostri obblighi sarebbero una *sine qua non* per ogni democrazia liberale: il problema, però, è che i beni ambientali in Rawls sono sottoposti alle decisioni della maggioranza e in base al principio di limitazione di Wissenburg, i nostri doveri assumono la forma di un obbligo *prima facie*: i beni non devono essere distrutti *a meno che non sia inevitabile*. Ma cosa significa «a meno che non sia inevitabile»? Ad esempio, cos'è inevitabile per un carnivoro e cos'è inevitabile per un vegetariano? Inoltre la condizione «a meno che» impone una definizione sostantiva del nostro rapporto con la natura, da cui però il liberalismo rifugge.

---

<sup>34</sup> La tesi dei diritti giuridici dell'ambiente è stata sostenuta da C.D. Stone, *Should Trees have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 2010. Si veda anche C. Cullinan, *I diritti della natura. Wild Law* (2011), Prato, Piano B edizioni, 2012.

Il linguaggio dei diritti non ha capacità conclusive sugli obiettivi ambientali e ha necessità di essere integrato: il nostro atteggiamento verso il mondo deve essere un atteggiamento responsabile di cura e di preoccupazione, di meraviglia e di attenzione<sup>35</sup>, perché non si recida il legame tra i diritti e i doveri: è ben possibile avere dei doveri verso qualche entità vivente senza che quell'entità debba accampare dei diritti verso di noi. Occorre uscire dalla logica ristretta del dilemma tra individualismo e organicismo, tra scelte individuali, buone per essenza ma incuranti del contesto e ruolo correttivo-coercitivo dello Stato, visto come un *Leviatano ecologico*.

In tema di tutela ambientale, la filosofia liberale perde di vista l'importanza cruciale che il contesto e i vincoli di relazione devono assumere nelle singole scelte.

Così la questione della compatibilità ci appare ancora lontana dall'esser risolta.

---

<sup>35</sup> Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del bene* (1970), Lanciano (Ch), Carabba, 2005.