

Il *buen vivir* andino nella lettura della relazione uomo-ambiente: visione mistica della natura o modello utile al superamento del dualismo antropocentrismo-biocentrismo?

di Cristina Gazzetta

Abstract: *The Andean buen vivir in reading the human-environment relationship: mystical vision of nature or useful model for overcoming anthropocentrism-biocentrism dualism?* - In his work *Organism and Freedom. Toward a Philosophical Biology* (1973), the German philosopher Hans Jonas asserted that when observing a living being, the useful gateway to intuit its life is (organic) metabolism, intended as the incessant renewal of parts; with the consequence that the existence of each living being is an organic existence. From this point of view, the fusion of culture and nature found in the Andean philosophies inspiring *buen vivir* seems of some interest as it is, we might say, against the privileged position of homo sapiens in the relationship between man and the environment. This paper seeks to investigate the realization of biocentrism, in terms of the overall health of the ecosystem, attainable through a balance achievable by responsible conduct. From the point of view of comparative law, the exercise we intend to carry out aims to verify whether the Andean *buen vivir* principle, typical of Latin American societies, particularly Ecuador and Bolivia, where it has been constitutionalized, can represent an alternative legal model to Western development, according to the principles of responsibility and respect, in the realization of an environmental (neo)constitutionalism.

Keywords: *buen vivir*, environmental constitutionalism, anthropocentrism, biocentrism

1. Alcune premesse: l'esistenza organica di H. Jonas quale chiave di lettura del rapporto tra cultura e natura

Inquinamento atmosferico, cambiamenti climatici, sfruttamento non razionale delle risorse naturali rappresentano solo alcune tra le sfide che il diritto ambientale è chiamato ad affrontare¹. Con la conseguenza che il diritto (*rectius* ... il giurista) sarà obbligato a confrontarsi con altre scienze, in particolare le cosiddette scienze esatte, ai fini di una migliore comprensione delle questioni connesse, appunto, al diritto ambientale (solo per fare alcuni esempi, si pensi alle scienze della terra, alle scienze naturali, alla climatologia o alla vulcanologia). Sicché proprio il diritto (ambientale), obbligato ad una interdisciplinarietà sempre crescente, si troverà costretto a

¹ Cfr. D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, Bologna, 2022, 17 ss.

considerazioni in ambiti del sapere generalmente estranei alla epistemologia giuridica classica, come la filosofia, l'etica, l'economia o la politica², proprio a causa del primo problema che il giurista deve affrontare, vale a dire la definizione dell'ambiente, la quale, proprio in quanto così relazionale, appare fortemente complessa ed «in continuo movimento»³.

Con la conseguenza che «risulta probabilmente più realistico individuare un contenuto minimo della materia ambientale»⁴ che possa permettere una modulazione ad intensità variabile di interessi, diritti e discipline riferibili all'ambiente.

L'attuale crisi ambientale⁵ impone la necessità di un dialogo continuo del diritto e delle altre scienze sociali con le scienze fisiche, mediante l'abbandono del «paradigma di semplificazione»⁶ che concepisce il mondo in unità separate, in cui il soggetto è disgiunto dall'oggetto, lo spazio separato dal tempo e l'individuo e la società separati dal loro contesto naturale e biologico; da questo punto di vista l'ecologia⁷, attraverso la sua visione di equilibrio all'interno dei sistemi e tra i sistemi, permette di considerare i dati nella loro (s)oggettività concreta, risultando utile per la continua comunicazione interdisciplinare tra i vari rami del sapere scientifico, «costituendo una sorta di *scienza delle scienze*»⁸. Pertanto, sembra di un certo interesse una riflessione di carattere interdisciplinare tra scienze fisiche e giuridiche, che propone una sorta di «ecologia del diritto», basata su una concezione della società «vista non come aggregato di particelle, bensì come insieme di reti sociali e comunità»⁹, sottolineando così la stretta

² Cfr. S. Messina, *Il costituzionalismo "globale" alla prova del cambiamento climatico e della crisi ecologica planetaria. Per una possibile metamorfosi del diritto ambientale internazionale*, in A. Andronico, M. Meli (a cura di), *Diritto e antropocene. Mutamenti climatici e trasformazioni giuridiche*, Milano, 2022, 151-168.

³ D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, cit., 17 ss.

⁴ D. Amirante, *Diritto ambientale italiano e comparato. Principi*, Napoli, 2003, 6.

⁵ A riguardo, afferma Antonio Mitrotti che «l'uomo è stato - in altri termini - "scarcerato" dal peso schiacciante di gravose "frustrazioni" che purtroppo hanno portato tante persone del passato ad accettare qualunque cosa pur di sopravvivere, anche a pena di calpestare la propria dignità e libertà (sul piano individuale ovvero personalistico) e pure al caro prezzo di ignorare (fino a denigrare) gli interessi degli "altri" (o per lo meno avvertiti superficialmente come esclusivi interessi degli "altri") sotto il profilo collettivo (*rectius* della, universale, comunità umana): come l'interesse per l'ambiente, per la salvaguardia degli ecosistemi, delle preziosissime biodiversità naturali ed ancora più in generale come è la cura per il benessere delle "future generazioni"³¹ (in altri termini, per il benessere dei "nostri" figli)»; cfr. A. Mitrotti, *Territorio, interessi in contesa e modifiche agli articoli 9 e 41 Cost. Prime riflessioni sul "permitting" ambientale*, in *Società e Diritti*, 2022 anno VII n.13, 82-120, in particolare 96.

⁶ Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, trad. it. M. Corbani (a cura di), Milano 1993.

⁷ Secondo il noto modello dei «*social-ecological systems*» l'influenza, diretta o indiretta, delle società umane sugli ecosistemi pare oramai un dato certo; cfr. M. Monteduro, *Diritto dell'ambiente e diversità alimentare*, in *Rivista quadrimestrale del diritto dell'ambiente*, 1/2015, 88-131.

⁸ Cfr. D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, cit., 22.

⁹ Cfr. F. Capra, U. Mattei, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Sansepolcro, 2017, 29.

interconnessione tra scienza e diritto e proponendo una vera e propria «ecologizzazione del diritto»¹⁰.

Ancora, non sembra superfluo sottolineare la dimensione etico-filosofica del diritto ambientale, *in primis* nella fase della costruzione delle categorie concettuali, a cominciare da una riflessione sui rapporti tra uomo e natura¹¹ e sulle conseguenze delle azioni del primo sulla natura stessa, che possa permettere il superamento della visione antropocentrica¹² anche attraverso il raffronto con altri approcci filosofici (si pensi, ad esempio, a quello orientale, alle cosmovisioni latino-americane o africane).

Sicché, nell'ottica di una sempre crescente consapevolezza della rilevanza di questioni connesse all'agire umano, tra cui quella ambientale, pare di un certo interesse il pensiero del filosofo Hans Jonas, il quale, nella reinterpretazione del rapporto etico tra soggettività umana ed extraumana, che emerge dalla natura, si domanda se la soggettività umana possa prendersi cura solo di se stessa.

Pur senza richiamare i diritti della natura, il filosofo di origine tedesca afferma la necessità della relazione tra umanità e natura, che trova la sua chiave di lettura nella garanzia della sopravvivenza sia della generazione presente che delle generazioni future; con la conseguenza che il destino della specie umana è strettamente connesso ad un obbligo morale, un imperativo ineludibile della soggettività umana nei confronti dell'«intorno» e che Jonas affida al principio (di) responsabilità, ovvero l'inizio dell'etica¹³.

In particolare, secondo Jonas, la soggettività umana (ovvero l'agire dell'essere umano) si concretizza nell'idea del dovere verso il futuro (a riguardo il filosofo parla di un'etica del futuro), seppur il principio (di) responsabilità non trovi fondamento nell'idea tradizionale della reciprocità dei diritti e dei doveri¹⁴.

¹⁰ D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, cit., 23.

¹¹ Cfr. M. Tallacchini, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Torino, 1996.

¹² Giova qui ricordare che «la natura antropocentrica dei diritti ambientali, secondo alcuni commentatori, rafforzerebbe l'idea per cui l'ambiente e le risorse naturali esistono soltanto a beneficio dell'uomo e non abbiano alcun valore intrinseco (...) i diritti ambientali rappresenterebbero i diritti di un uomo che concepisce ancora strumentalmente la natura senza riconoscerne un intrinseco e specifico valore»; cfr. A. Pisanò, *Diritti deumanizzati: animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Milano, 2012, p. 119.

¹³ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, 1979, 33-48 e in particolare 47-48.

¹⁴ *Ibidem*, 49; secondo l'A. «Il mio dovere è l'inverso del diritto altrui, che a sua volta viene considerato il corrispettivo del mio; sicché una volta stabiliti certi diritti altrui, ne consegue anche il mio dovere di rispettarli e possibilmente (introducendo un'idea di responsabilità positiva) anche promuoverli. Ai nostri fini questo schema non funziona. Pretese può avere soltanto ciò che avanza pretese – ciò che è. Ogni vita solleva la pretesa alla vita e forse questo è un diritto che va rispettato. Il non esistente però non solleva nessuna pretesa e perciò non può neppure subire una violazione dei suoi diritti. Può avere diritti se esiste, ma non li ha già soltanto in vista della possibilità di esistere. Soprattutto non ha in generale alcun diritto di essere, prima di essere *de facto*. La pretesa all'essere inizia soltanto con l'essere. Ma proprio con il non ancora esistente ha a che fare l'etica di cui siamo alla ricerca: il suo principio di responsabilità deve essere indipendente sia da ogni idea di diritto sia da quella della reciprocità, sicché nel suo ambito l'interrogativo scherzosamente inventato per quella situazione: «Che cos'ha mai fatto il futuro per me? Rispetta forse i miei diritti?», non può essere evidentemente posto».

Ancora, per Jonas è il ruolo che gioca la posterità a determinare la responsabilità delle azioni degli uomini, vale a dire la deduzione etica dell'idea dei diritti e dei doveri: poiché, se è vero che altri esseri umani verranno dopo di noi, la loro esistenza non richiesta conferirà loro il diritto di accusare i progenitori di essere gli artefici della loro sventura, se questi, agendo in maniera sconsiderata e non necessaria, abbiano pregiudicato a scapito dei primi il mondo o la costituzione umana; ma, se per la loro esistenza essi potranno ritenere responsabili solamente i procreatori diretti, per le *condizioni* della loro esistenza potranno ritenere responsabili i remoti progenitori, o, più in generale, i produttori di quelle condizioni. Sicché, per tutta l'umanità sussiste un *dovere* di paternità di cui rispondere¹⁵ e in forza del quale noi siamo responsabili nei confronti dei posteri di quelle azioni che possono generare ripercussioni così profonde¹⁶.

Infatti, le nuove modalità dell'agire umano hanno come conseguenza la sottomissione della natura extra-umana, la biosfera, al potere dell'essere umano, con la conseguenza che appare non privo di senso chiedersi se essa sia diventata qualcosa dato in custodia agli uomini (avanzando nei confronti di essi una sorta di pretesa morale, a favore loro e suo, in base ad un proprio diritto): ciò comporterebbe pertanto la ricerca non soltanto del bene umano, ma anche del bene delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei fini in sé al mondo naturale e includendone la cura nel concetto di bene umano.

E così appare necessaria la verifica del principio della esclusività antropocentrica, che potrebbe rappresentare un pregiudizio, un danno, provocato dall'agire o dal non agire dell'essere umano, (anche) alla luce di quelle che Jonas definisce «le potenzialità apocalittiche insite nella tecnologia moderna»¹⁷.

L'essere umano è giunto ad un grado di civiltà e perfezione inimmaginabili nelle età precedenti: le conseguenze di un simile sviluppo hanno conferito all'uomo dell'epoca tecnologica un illimitato dominio sul mondo naturale che, sotto le forme di una razionalità dominante, conduce l'umanità presente e futura verso conseguenze non interamente prevedibili e tanto meno agevolmente gestibili. A riguardo, secondo il filosofo Harari, ciò che vi è di più proprio nell'umanità è la sua capacità di fare astrazione dal mondo naturale e di negarne le determinazioni che di volta in volta si danno; l'essere umano, infatti, è secondo Harari un vero e proprio «serial killer ecologico»¹⁸.

Deve qui considerarsi il termine Antropocene (nel senso divulgato nel 2000 da Paul Crutzen, premio Nobel per la chimica atmosferica), per definire l'epoca geologica in cui l'ambiente terrestre (quale insieme delle caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche in cui si svolge ed evolve la vita) è fortemente condizionato a scala sia locale sia globale dagli effetti dell'azione umana; sicché secondo Harari l'Antropocene parrebbe delinearci come epoca del dominio incontrastato dell'uomo sul pianeta Terra, epoca le

¹⁵ A partire dal *diritto* all'esistenza non ancora presente, ma anticipabile dai posteri.

¹⁶ Cfr. H. Jonas, cit., 51-52

¹⁷ *Ibidem*, 57.

¹⁸ Cfr. Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi: breve storia dell'umanità*, trad. it. G. Bernardi, Milano 2017, 90.

cui condizioni di possibilità sono da rinvenire precisamente su un piano strettamente antropologico e non storico-economico; le specificità dell'essere umano sono radicate nella costitutiva capacità di mettersi a distanza dal mondo quale emerge nel corso della sua storia. La differenza tra l'essere umano e l'animale, sostiene Harari, sta nel fatto che mentre il secondo deve accettare il mondo che lo circonda nella sua solidità e fondare su di esso le proprie relazioni "sociali", il primo può risignificarlo, ricostruirlo e finanche distruggerlo, proprio in virtù di questa «scintilla umana»¹⁹.

Da ciò ne deriva l'urgenza di doversi confrontare con una crescente quantità di problemi che, appunto, minano l'esistenza stessa dell'essere umano ed extraumano (la biosfera): si pensi, a riguardo, solo per fare alcuni esempi, all'inquinamento, ai rischi idrogeologici, alla deforestazione.

2. Il concetto di biocentrismo, tra equilibrio dell'ecosistema e condotta (umana) responsabile

Nella sua declinazione in quanto fenomeno giuridico (positivo), l'ambiente appare profondamente influenzato dalle differenti tradizioni culturali, filosofiche e religiose che ciascuna comunità politica tramanda a se stessa, nel succedersi tra generazioni²⁰, con la conseguenza che, soprattutto negli ultimi decenni, il diritto internazionale, il diritto sovranazionale e le Costituzioni degli Stati si sono evoluti proprio secondo l'idea di una protezione dell'ambiente sempre più urgente ed avanzata, seppur possa continuare a scorgersi un legame (assai profondo) con le tradizioni della coscienza collettiva dei popoli.

Le trasformazioni del concetto di ambiente appaiono pertanto strettamente connesse alla evoluzione della stessa concezione dell'uomo e alla sua collocazione, nel creato, nella biosfera o nell'ecosistema²¹.

¹⁹ Cfr. N.Y Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, trad. it. M. Piani, Milano 2018, 115-156.

²⁰ Da questo punto di vista, è nel riconoscimento dei valori e nell'enunciazione dei principi che si coglie l'essenza politica più profonda di ciascun popolo: sicché «secondo il fondatore della Scuola storica, Friederich Karl Von Savigny, il diritto è una realtà composita, costituita da una pluralità di elementi, situati a livelli diversi. (...) Il diritto per la Scuola storica è come un organismo, un tutto vitale creato da un popolo dotato di comuni tradizioni e cultura. Di questo organismo il giurista deve ricostruire la struttura di base, che è espressione di quella tradizione culturale (le nozioni e gli istituti giuridici fondamentali), che preesiste nella coscienza giuridica del popolo, al di là dello strato superficiale composto dalle produzioni normative dei vari e contingenti legislatori storici»; cfr. a V. Villa, *Una teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica*, Torino, 2012, 84.

²¹ Si pensi, ad esempio, alla visione "utilitaristica" della natura della religione cristiana, che riconosce all'uomo, unico essere vivente creato a somiglianza della divinità, il ruolo di *dominus terrae*, cfr. cfr. F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, 2003, 32; l'A. afferma che «on ne peut nier, cepedant, que les trois grandes religions du Livre (judaisme, christianisme et islam) ont contribué à une désacralisation décisive de la nature. Dès lors que celle-ci est conçue comme création, sa valeur est nécessairement relative, subordonnée à la toute-puissance de son créateur».

Antropocentrismo, ecocentrismo e biocentrismo²² sono concetti utilizzati al fine di distinguere e differenziare il modo di intendere uno stesso valore giuridico, l'ambiente, appunto e che portano (almeno apparentemente) a differenti modi di intendere l'etica ambientale²³.

E pare di un certo rilievo che pure il (lento) riconoscimento del principio dello sviluppo sostenibile in materia ambientale sembrerebbe, molto spesso, alla base di mere preoccupazioni volte alla preservazione della vita umana. Infatti, nella sua costante e obbligata interazione con la natura l'essere umano pare comunque considerarla in quanto bene utile alla sopravvivenza dell'umanità intera, anche quando si considerino i riferimenti, all'interno di documenti giuridici internazionali, sovranazionali o invece nazionali, alle generazioni future o allo sviluppo sostenibile²⁴.

Il principio (di) responsabilità delineato da Jonas permette di (ri)considerare il rapporto uomo-natura (anche) alla luce dell'inarrestabile progresso scientifico e tecnologico, alla luce di un'etica (ambientale, appunto) che consenta di mettere in rilievo il ruolo della politica e del diritto in quanto elementi fondamentali nella prospettiva della considerazione e della conservazione della natura in quanto bene in sé.

Con la conseguenza che se l'essere umano è solo uno degli innumerevoli elementi dell'universo, egli è tenuto a rispettare ogni altra forma di vita e a viverci in armonia, secondo il principio di preservazione della vita stessa, e non invece esclusivamente umana: in tal senso giova qui

²² Cfr. M. Andreozzi, *Biocentrismo ed ecocentrismo a confronto: verso una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco*, Milano, 2017.

²³ La natura, viene di volta in volta intesa nel suo legame con l'essere umano, sempre in qualche modo in quanto bene utile ad esso e del quale bene non si considera il punto di vista della natura stessa, seppur si sia in presenza di un graduale superamento della visione antropocentrica.

²⁴ Ad esempio, la Dichiarazione di Rio de Janeiro (1992), enunciò il principio secondo cui «gli esseri umani sono al centro delle problematiche per lo sviluppo sostenibile. Essi hanno diritto ad una vita sana e produttiva in armonia con la natura». Il punto di caduta della predetta enunciazione fu poi individuato nel concetto secondo cui lo sviluppo economico non va regolato in base alle condizioni ambientali in sé considerate quanto, piuttosto, in base alla sostenibilità dei mutamenti imposti a queste ultime in funzione della vita futura dell'uomo. La dimensione intergenerazionale del concetto di sviluppo sostenibile si coglie con chiarezza nel terzo principio enunciato dalla Dichiarazione, secondo cui «il diritto allo sviluppo deve essere realizzato in modo da soddisfare equamente le esigenze relative all'ambiente ed allo sviluppo delle generazioni presenti e future». A questo proposito, occorre peraltro ricordare come la prima codificazione del principio dello sviluppo sostenibile già risaliva a qualche anno prima ed era contenuta nel documento pubblicato nel 1987 dalla Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo (WCED), dal titolo *Our Common Future*, noto anche come Rapporto Brundtland (dal nome della Presidente WCED) e secondo cui «lo sviluppo sostenibile è uno sviluppo che soddisfa i bisogni del presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri». La questione ambientale è affrontata anche dal Trattato sul funzionamento dell'Unione europea: in particolare, a mente di quanto disposto dall'art. 11, «le esigenze connesse con la tutela dell'ambiente devono essere integrate nella definizione e nell'attuazione delle politiche e azioni dell'Unione, in particolare nella prospettiva di promuovere lo sviluppo sostenibile». In entrambe le norme appare piuttosto chiara la collocazione della questione ambientale nell'ambito delle più ampie preoccupazioni che ruotano, in definitiva, intorno al benessere dell'uomo.

richiamare la filosofia del biocentrismo²⁵, la quale afferma proprio che tutti gli esseri viventi hanno lo stesso diritto ad esistere, a svilupparsi e ad esprimersi con armonia; l'attività umana dovrà cercare di causare il minor impatto possibile sulle altre specie e sull'intero pianeta, poiché la realtà deve essere interpretata e vissuta attraverso la partecipazione della coscienza.

3. I principi di responsabilità e rispetto nel *buen vivir* andino

Se la circolazione di idee in campo giuridico, sociale, economico ed ambientale pare oramai un dato certo, anche e soprattutto in senso multidirezionale, ovvero non egemonizzata dall'Occidente, occorre riflettere sul fatto che in ogni campo del sapere le esperienze di cui sono portatori i Paesi in via di sviluppo e quelli emergenti, rappresentano «un fertile terreno di analisi per individuare strategie nuove e modelli alternativi di sviluppo, utili (anche) al dibattito che continua a svilupparsi in Europa»²⁶.

Da questo punto di vista pare di un certo interesse la cosmovisione dei popoli autoctoni dell'area andina, *sumak kawsay* e *suma qamaña*, la cui filosofia di vita, tradotta coi termini *buen vivir* e *vivir bien*, non corrisponde all'idea (occidentale) del vivere sempre meglio, ma invece trova significato nell'idea di una esistenza armoniosa, che si realizza nell'equilibrio dell'esistenza dell'essere umano con la comunità (culturale e sociale, oltre che politica) a cui appartiene e con la natura²⁷.

Tale visione cosmocentrica si allontana dall'immagine antropocentrica dominante e vede gli esseri umani in quanto esseri coscienti di avere un ruolo subordinato rispetto all'ordine delle cose: tutti gli esseri viventi sono parte della *Pachamama*²⁸ e si completano in essa.

Proprio le Costituzioni di Ecuador (2008) e Bolivia (2009)²⁹ presentano certamente elementi di originalità nel riconoscimento della plurinazionalità

²⁵ La teoria del biocentrismo è stata elaborata da Robert Lanza, insieme all'astronomo Bob Berman. La proposta teorica biocentrista parte dall'evidenza che neuroscienze e scienze fisiche riescono tutt'al più a descrivere le modalità con cui si manifesta la coscienza, i due Autori invertono i termini del problema, poiché gli elementi fondamentali della realtà sarebbero fatti di coscienza. Cfr. R. Lanza, B. Berman, *Biocentrismo. L'universo, la coscienza. La nuova teoria del tutto*, Milano, 2015.

²⁶ Cfr. S. Baldin, M. Zago, *Le declinazioni della sostenibilità. Esperienze latinoamericane ed europee a confronto*, in S. Baldin, M. Zago (a cura di), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Bologna, 2014, 18.

²⁷ Per un'attenta disamina del concetto di *buen vivir* e delle sue declinazioni costituzionali si rinvia a S. Baldin, *Il buen vivir nel costituzionalismo andino. Profili comparativi*, Torino, 2019, in particolare 77-84.

²⁸ *Pachamama* o *Mama Pacha*, è la Dea Terra dei popoli andini del Sudamerica, tuttora venerata dalle genti che ancor'oggi si riconoscono nella cultura Inca. Letteralmente *Pacha Mama* significa in lingua quechua "madre spazio tempo" o "madre universo", tutt'uno con madre Terra.

²⁹ Approvate entrambe con *referendum* popolare, a seguito di processi costituenti come conseguenza delle rivolte promosse dai rispettivi popoli al fine della tutela della gestione pubblica delle risorse naturali contro la loro privatizzazione; cfr. per la costituzione dell'Ecuador, adottata in sostituzione di quella del 1998, F. Ramírez Gallegos, *Processo costituente ecuadoriano e legittimazione democratica: un contrappunto andino*, in S. Bagni (a cura di), *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Bologna, 2013, 103 ss. e

e, soprattutto, nel recepimento dei principi della filosofia andina³⁰: nel caso boliviano, la partecipazione delle grandi maggioranza indigene ha favorito l'inserimento dei cosiddetti "principi etici-morali della società plurale", tra cui la *somma qamaña* (*vivir bien*), *ñandereko* (*vida armoniosa*) o *teko kavi* (*vida buena*), mentre in Ecuador si sancisce il principio del *sumak kawsay* o del *buen vivir*³¹.

Preme qui rilevare che la costituzionalizzazione del rispetto dell'ambiente nell'area andina³² e, in particolare, nelle costituzioni dei due Paesi considerati deve essere letto nel significato sociale di una natura quale parte di un tutto e di una società, basata su una costruzione storicamente di tipo comunitario, che nutre un profondo rispetto per la natura stessa, il cui godimento da parte dell'uomo non si identifica come una pretesa individuale, quanto piuttosto collettiva³³. Con la conseguenza che tale visione del rapporto uomo-natura pare discostarsi in maniera netta dalla concezione, tipicamente occidentale, che considera l'autonomia dell'individuo quale elemento centrale della modernità: qui l'essere umano è in una relazione con il tutto, secondo una visione cosmocentrica che individua nella ciclicità dei rapporti (e dunque della vita) l'idea di crescita³⁴.

In Ecuador e in Bolivia la nozione di *suma qamaña*, seppur *in primis* da considerarsi in quanto filosofia di vita, assume rango di principio giuridico poiché costituzionalizzata; con la conseguenza che la visione del mondo, di cui proprio il *buen vivir* è portatore, rappresenta il criterio guida delle scelte delle politiche sociali e dell'attività giurisprudenziale.

In particolare, nella costituzione della Bolivia del 2009 la nozione di *suma qamaña* è tradotta *vivir bien*: così, ad esempio, all'art. 8, che fissa i

per la costituzione della Bolivia, cfr. C. Storini, A. Noguera, *Processo costituente e Costituzione in Bolivia. Il difficile cammino verso la rifondazione dello Stato*, in *Dir. pubbl. comp. eur.*, 3/2008, 1285 ss.

³⁰ Al riguardo, Luca Mezzetti parla di «testi all'avanguardia» delle due Costituzioni, a partire dal diritto all'acqua e il diritto alla natura, cfr. L. Mezzetti, *L'America latina*, in P. Carozza, A. Di Giovine, G. F. Ferrari (a cura di), *Diritto costituzionale comparato*, Roma-Bari, 2014, 464 ss.

³¹ Sembra appena il caso di rilevare che il concetto di *buen vivir* esprime una proposta riformatrice di radici culturali indigene, basata sul concetto di *sumak kawsay/suma qamaña*; la parola *qamaña* significa "abitare, vivere" e può essere utilizzata pure in riferimento al semicerchio di pietre dietro al quale si rifugia il pastore mentre sorveglia il proprio bestiame, significando, seppur in maniera implicita, la convivenza con la Madre Terra (*Pacha Mama*), generatrice della vita; cfr. X. Albó, *Sumaqamaña=buen convivir*, in *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 4, 2009, 26.

³² Cfr. M. Carducci (a cura di), Il «nuevo constitucionalismo» andino tra alterità indigenista e ideologia ecologista, in *Dir. pubbl. comp. eur.*, n. 2/2012, 319 e ss; Id., *Epistemologia del Sud e costituzionalismo dell'alterità*, in Osservatorio AIC, n. 3/2018, 319 ss. (con la precisazione che il costituzionalismo andino esprime «un "nuovo modo" di intendere le Costituzioni in America Latina, quali prodotti finalmente autoctoni e non elitari di convivenza esclusiva, comprensivi anche delle tradizioni giuridiche "ctonie"», 319).

³³ Cfr. S. Bagni, *Dal Welfare State al Caring State?*, in S. Bagni (a cura di), *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, cit., 31 ss.

³⁴ Nel senso di evoluzione-conservazione, poiché qui è del tutto assente l'idea tutta occidentale di progresso; cfr. S. Lanni., *Diritti indigeni e tassonomie del sistema in America Latina*, in *Annuario di diritto comparato e di studi legislativi*, 2013, 178 ss.

principi dello Stato³⁵, all'art. 80 che detta principi sull'istruzione³⁶ o ancora all'art. 306, inserito nella parte dedicata alla struttura economica dello Stato³⁷. Giova qui ricordare che all'interno dell'ordinamento giuridico boliviano il *vivir bien* è presente anche in fonti di rango non costituzionale³⁸.

Nella costituzione dell'Ecuador del 2008 l'espressione *sumak kawsay* è resa in spagnolo con l'espressione *buen vivir*: 99 articoli vi si riferiscono direttamente, 23 dei quali si trovano nel Titolo II, Capitolo II, mentre i rimanenti 76 compongono il Titolo VII, in cui si delinea il *Régimen del Buen Vivir*³⁹.

La questione che qui preme rilevare è l'aspetto sacrale della natura, inserita nel più ampio cosmo, con la conseguenza che l'ordinamento giuridico traduce in norme un dovere morale e valori preesistenti che comprendono una relazione di piena "armonia" e rispetto tra gli esseri umani e tutto il cosmo.

³⁵ «El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales para vivir bien».

³⁶ L'istruzione «estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien».

³⁷ Il modello boliviano «es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien»; [...] «la economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia» e che «la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo».

³⁸ Così la Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien (n. 300/2012): l'art. 9 afferma che «El Vivir Bien a través del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra, debe ser realizado de manera complementaria, compatible e interdependiente de los siguientes derechos: 1. Derechos de la Madre Tierra [...]; 2. Derechos colectivos e individuales de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas [...]; 3. Derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales del pueblo boliviano para Vivir Bien a través de su desarrollo integral [...]; 4. Derecho de la población rural y urbana a vivir en una sociedad justa, equitativa y solidaria sin pobreza material, social y espiritual, en el marco del goce pleno de sus derechos fundamentales»; cfr. F. Hidalgo Flor, *Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino*, Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 16, n. 53, Venezuela, 2011, 85-94.

³⁹ In particolare, i temi trattati nel Titolo II sono: «agua y alimentación» (artt. 12 e 13), «ambiente sano» (artt. 14 e 15), «comunicación e información» (artt. 16-20), «cultura y ciencia» (artt. 21-25), «educación» (artt. 26-29), «hábitat y vivienda» (artt. 30 e 31), «salud» (art. 32), «trabajo y seguridad social» (artt. 33 e 34); i temi toccati nel Titolo VII sono invece: «inclusión y equidad» (artt. 340-342), «educación» (artt. 343-357), «salud» (artt. 358-366), «seguridad social» (artt. 367-374), «hábitat y vivienda» (artt. 375 e 376), «cultura» (artt. 377-380), «cultura física y tiempo libre» (artt. 381-383), «comunicación social» (art. 384), «ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales» (artt. 385-388), «gestión del riesgo» (artt. 389-390), «población y movilidad humana» (artt. 391 e 392), «seguridad humana» (art. 393), «transporte» (art. 394); cfr. A. Acosta, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Fundación Friedrich Ebert, Ecuador, 2010.

Secondo tale visione, la natura non appare dunque come un “oggetto” da sfruttare al fine del raggiungimento delle migliori condizioni di vita degli esseri umani (secondo una visione antropocentrica), quanto invece un tutt’uno con qualunque specie vivente; sicché nel testo costituzionale la natura diviene soggetto di diritto “insieme all’uomo”⁴⁰.

Pertanto, se ciascun essere vivente è parte della *Pachamama*, completandosi in essa, la rivendicazione dei “diritti della natura” finisce inevitabilmente con lo spettare a qualunque soggetto a prescindere dal danno direttamente subito⁴¹.

Nel Preambolo della Costituzione dell’Ecuador, si afferma espressamente che il popolo ecuadoriano, attraverso la mediazione dello Stato, intende costruire una nuova forma di convivenza dei cittadini e ciò deve avvenire nel rispetto della diversità e dell’armonia con la natura al fine di raggiungere il *sumak kawsay* in modo che la società che si va a costruire rispetti la dignità degli esseri umani e delle collettività, in tutta la sua espressione e dimensione.

Dal canto suo, la Costituzione della Bolivia sancisce la costituzione di un “nuovo Stato” basato sul rispetto della pluralità socio-culturale e sulla redistribuzione secondo la “ricerca del *vivir bien*”.

In entrambe le costituzioni, il paradigma del *buen vivir*⁴² e dei relativi principi e diritti - cui si collegano alcuni diritti della personalità (tra i quali il diritto alla vita all’art. 66, *commi* 1 e 2 cost. Ecuador, art. 15 nella costituzione boliviana), ma soprattutto i diritti collettivi (quali i diritti all’ambiente sano, all’acqua e al cibo) conduce, inevitabilmente, ad una visione biocentrica.

Sembra appena il caso di rilevare che se le due Costituzioni di Ecuador e Bolivia hanno, per prime, inserito la Natura come soggetto giuridico attivo e vivo del diritto, in grado di ricorrere in giudizio per sostenere le proprie pretese e difendere le proprie posizioni giuridiche, la Natura vista come Madre Terra, in quanto concetto antropologico e culturale che connette (in maniera olistica) i rapporti umani e la loro esistenza con la salvaguardia dell’elemento naturale, si rinviene (anche) nella recente giurisprudenza di

⁴⁰ Cfr. M. Carducci, *Costituzionalismo e sopravvivenza umana*, in *Diritti comparati.it*, 2014, 1-10.

⁴¹ A riguardo, si veda S. Baldin e M. Zago, *Introduzione. Le declinazioni della sostenibilità. Esperienze latinoamericane ed europee a confronto*, in S. Baldin, M. Zago (a cura di), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, cit., 19 ss.

⁴² Cfr. S. Bagni, *Il sumak kawsay: da cosmovisione indigena a principio costituzionale in Ecuador*, in S. Baldin, M. Zago (a cura di) *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, cit., 73 ss., Id. (a cura di), *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir, Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, cit.; E. Gudynas, *Buen vivir: Germinando alternativas del desarrollo, América Latina en Movimiento*, Quito, 2010.

Colombia⁴³, India⁴⁴ e Bangladesh⁴⁵ e nella normazione della Nuova Zelanda⁴⁶.

Proprio la visione armoniosa e cosmocentrica della *Pachamama* che al suo interno permette la relazione (vitale) tra ogni essere vivente e tra questi e la natura, si sviluppa dunque il paradigma del *buen vivir* che, se da un lato comporta il rispetto per la natura stessa in quanto *unicum* con ciascun essere vivente, dall'altro non può prescindere dalla responsabilità delle azioni degli esseri umani, al fine di tutelare tanto i diritti ad essa riconosciuti quanto nei confronti delle generazioni future (in quanto portatrici del diritto ad esistere).

Un cenno, seppur breve, deve farsi al progetto di nuova Costituzione del Cile⁴⁷ (per l'introduzione di una nuova Costituzione, che sostituì quella approvata nel 1980 e riformata nel 1989; il progetto è per ora fallito con il referendum del 6 settembre 2022), il cui interesse emerge già dalla lettura di uno dei primi atti formali della Convenzione costituzionale cilena, vale a dire la dichiarazione di lavorare in uno stato di emergenza climatica ed ecologica; nel progetto di Costituzione il paradigma ecocentrico trovava la sua affermazione nella necessità di garantire un rapporto armonico tra l'essere umano e la natura, basato sul *buen vivir* (art. 8) con la natura

⁴³ La Corte Constitucional della Colombia nel 2016 ha riconosciuto al bacino del fiume Atrato la soggettività giuridica, imponendo allo Stato di adottare le misure necessarie per salvaguardare il suo ecosistema (sentenza T-622); cfr. L. Perra, *L'antropomorfizzazione giuridica*, in *Diritto e Questioni Pubbliche*, Vol. 20 No. 2, 2020, 47-70. Ancora, il 5 aprile 2018, la Corte Constitucional, con la pronuncia STC 4360/2018, riconosce soggettività giuridica all'Amazzonia e ordina alle istituzioni, insieme con i ricorrenti e tutte le comunità lese, di redigere un piano per ridurre la deforestazione e un "pian intergenerazionale per la vita dell'Amazzonia colombiana", con l'obiettivo di ridurre a zero la deforestazione e l'emissione di gas-serra; nonché prescrive ai municipi di aggiornare i rispettivi piani di organizzazione territoriale per ridurre la deforestazione nei loro territori. Cfr. S. Bagni, *Le voci (non del tutto inascoltate) della Natura nella recente giurisprudenza colombiana e indiana*, in *DPCE online*, 4/2019, 989-1003, in particolare 995-996.

⁴⁴ La High Court dello Stato indiano di Uttarakhand ha riconosciuto i fiumi Ganga e Yamuna come *living persons* e *legal persons* con tutti i diritti e i doveri attribuiti ad ogni soggetto di diritto, in continuità con la cultura locale e ancestrale del popolo (*Mohd. Salim v. State of Uttarakhand & others, Writ Petition (PIL) No. 126 of 2014*, March 20, 2017); cfr. E.L. O'Donnell, *At the Intersection of the Sacred and the Legal: Rights for Nature in Uttarakhand, India*, in *Journal of Environmental Law*, 30/2018, 135 ss.

⁴⁵ Nel 2019 l'*Appellate Division of the Supreme Court del Bangladesh*, sulla base di un ricorso proveniente dalla High Court (*Writ Petition No. 13989*), ha riconosciuto ai fiumi del territorio nazionale lo stesso status giuridico degli esseri umani, per cui è possibile ricorrere in giudizio avverso il loro danneggiamento; cfr. S. Bechtel, *Legal rights of rivers – an international trend?*, in [Legal rights of rivers – an international trend? | ClientEarth](#).

⁴⁶ Si tratta del *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017* che ha riconosciuto al fiume Te Awa Tupua il medesimo status di un individuo, sulla base del legame ancestrale tra il fiume (e, quindi, l'ecosistema naturale) e la locale tribù maori (i Whanganui) e in continuità con il diritto indigeno; cfr. C.P. Rodgers, *A New Approach to Protecting Ecosystems: the Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017*, in *Environmental Law Rev.*, 4/2017, 266 ss.

⁴⁷ Cfr. S. Bagni, «Era un gioco, non era un fuoco». Una lettura del processo costituente cileno alla luce del risultato del plebiscito del 4 settembre 2022, in *DPCE online*, 4/2022, 1789-1805.

riconosciuta in quanto soggetto di diritto (art. 18 *comma 3*). All'art. 1, il Cile veniva definito anche "Stato ecologico". Nel *comma 2*, la "relazione indissolubile" tra gli esseri umani e la natura era riconosciuta come un valore intrinseco e irrinunciabile. L'interdipendenza tra le persone, i popoli e la natura, nonché il *buen vivir* come relazione armonica fra di loro, erano riconosciuti in via autonoma anche all'art. 8. Il progetto di Costituzione riconosceva tanto i diritti umani come i diritti della natura (art. 127), disciplinati in un capitolo dedicato a "Natura e ambiente". Prevedeva inoltre, a vantaggio della natura, forme di tutela speciali: l'azione di tutela dei diritti della natura (art. 333); l'istituzione della *Defensoría de la Naturaleza* (artt. 148 ss.); l'istituzione di tribunali ambientali con competenza estesa alle violazioni dei diritti della natura (art. 331)⁴⁸.

4. Considerazioni (non) conclusive: il (neo)costituzionalismo ambientale

Alla luce delle seppur brevi considerazioni svolte preme qui sottolineare l'interesse per la costituzionalizzazione del principio del *buen vivir* nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia, che affermano solennemente la valenza della armoniosa esistenza tra comunità e ambiente; da ciò ne consegue l'introduzione e la pratica realizzazione di nuove forme di partecipazione popolare e di democrazia diretta (in particolare in base all'art. 343 della costituzione boliviana e all'art. 398 della costituzione ecuadoriana) quali elementi di forme di governo nuove, quelle del *nuevo constitucionalismo* andino, appunto.

Il *nuevo constitucionalismo* si caratterizza per il riconoscimento di elementi tipici della tradizione e della cultura andine e, di conseguenza, per il rilievo giuridico di «forme di produzione normativa collegate non solo ai costumi, ma anche all'ultraterreno, o paradossalmente a ciò che c'è di più terreno: la Madre Terra»⁴⁹.

Nella costituzione dell'Ecuador la *Pachamama* appare configurata un soggetto di diritto, mentre l'art. 4 della costituzione boliviana dispone il rispetto e la garanzia della libertà di religione e delle credenze spirituali, secondo le rispettive cosmovisioni⁵⁰.

⁴⁸ Nell'attuale Costituzione del Cile, approvata nel 1980 e riformata nel 1989, al Capo III, relativo ai diritti e ai doveri costituzionali, l'art. 19 (numero 8) afferma il diritto a vivere in un ambiente libero da contaminazioni e una conseguente dovere dello Stato di vigilare su di esso e di promuovere la conservazione della natura. Ancora, lo stesso articolo stabilisce che soltanto la legge può fissare limitazioni e obblighi dell'esercizio del diritto di proprietà, anche per motivi legati alla conservazione dell'ambiente. L'art. 20 riconosce diritti procedurali, prevedendo una particolare tutela nel caso in cui il diritto a vivere in un ambiente non inquinato sia leso da un atto illecito od omissivo, imputabile ad una determinata persona o autorità e il ricorso potrà essere proposto davanti alla Corte d'appello; cfr. D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, cit., 148-149.

⁴⁹ Cfr. L. Pegoraro, *Le fonti di legittimazione*, in L. Pegoraro, A. Rinella, *Costituzioni e fonti del diritto*, Torino, 2018, 35-38, in particolare 35.

⁵⁰ Cfr. S. Bagni, *L'armonia tra il sé, l'altro e il cosmo come norma: la costituzionalizzazione della cultura tradizionale nei Paesi andini e in prospettiva comparata*, in *Governare la paura*, Special Issue, 2013, 220 ss.

Alle origini, afferma S. Bagni⁵¹, «la Natura era l'unico termine di confronto per l'uomo, temuta e al contempo adora come divinità (...). Il pensiero ecologista propone di recuperare il senso di appartenenza dell'uomo alla Natura, sfruttando le conoscenze scientifiche acquisite al fine di sostituire al senso di paura iniziale e all'idea di dominazione e sfruttamento attuale, quella di un rapporto di amore e rispetto. Questa operazione richiede tuttavia *“un profundo respecto por otras formas de entender el mundo, como son los sabres ancestrales de los pueblos originarios”*⁵². Le costituzioni andine positivizzano alcuni principi cardine di una tradizione tipicamente orale inserendoli in un documento scritto. (...) Potrebbe essere un modo per inglobare questa tradizione in quella di *civil law*, spegnendola, ma è al contempo un modo per rinnovarle e integrarle entrambe, in quanto tali principi diventano parametri nel controllo di costituzionalità, non mere norme programmatiche, di principio o apparentemente proclamatorie come i preamboli, e dunque anche le istituzioni tipiche della nostra tradizione dovranno fare i conti con essi. Siccome le tradizioni sono interdipendenti⁵³ (nessuna cioè vive a sé, separata dalle altre), anche quelle giuridiche indigene convivono ormai da molto tempo con altre, le quali tutte, religiose e non, hanno adottato le strutture e le istituzioni proprie dello Stato nazionale e del diritto positivo. (...) il mix che si è prodotto in alcuni ordinamenti statuali come quelli ecuadoriano, venezuelano e boliviano apre un flusso da loro a noi, e non più solo viceversa. La costituzionalizzazione del principio non incide sull'oralità della tradizione indigena bensì impone ai giudici e agli operatori giuridici di tradizione civilistica di aggiornarsi rispetto alla tradizione locale, recependone i cambiamenti, ogni volta che la clausola costituzionale deve essere interpretata e applicata. Ciò li obbliga a confrontarsi con una logica diversa da quella a cui sono abituati, non più binaria, aristotelica, sistematica, bensì multivalente, inclusiva e comunitaria, aprendo la strada alla diversità sostenibile».

Tuttavia, tali principi, riconducibili ad una visione comunitaria dell'esistenza dell'essere umano (e cosmocentrica, nel suo rapporto con la natura), risentono della struttura “occidentale” dell'organizzazione dello Stato e appaiono destinati ad occupare un posto comunque marginale, nonostante i tentativi, operati dai costituenti boliviani ed ecuadoriani, di conciliare la visione biocentrica con gli elementi di diritto positivo: infatti, nessuno dei due testi costituzionali si spinge oltre la previsione di strumenti di tutela effettiva dell'ambiente (natura), quali il principio di precauzione e la valutazione dell'impatto ambientale.

Ciò che appare di più difficile attuazione sono senza dubbio le politiche governative⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² H.P. Glenn, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, trad. it. S. Ferlito, Bologna, 2011, 120.

⁵³ *Ibidem*, 579.

⁵⁴ Ad esempio, si pensi alle politiche economiche ecuadoriane di sfruttamento laddove, pure a fronte dell'affermazione del diritto della Natura, si attuano politiche, in particolare, delle risorse naturali, comunemente chiamate neo-estrattivismo; cfr. E. Imparato, *I diritti della Natura e la visione biocentrica tra l'Ecuador e la Bolivia*, in *DPCE online*, 4/2019, 2455-2478, in particolare 2467. Sulle sfide che deve affrontare il giurista contemporaneo e che pongono le questioni della specificità e della complessità della

Nonostante ciò, il principio del *buen vivir* accolto nei paesi andini rappresenta una sfida per gli altri ordinamenti, soprattutto in tema di sostenibilità, poiché (alcuni) giuristi, oltre che sociologi, sono alla ricerca di nuove e valide risposte ai problemi del XXI secolo, sempre più convinti che né il costituzionalismo tradizionale, né il neocostituzionalismo possano oramai adempiere a tale funzione.

Ecco allora che l'interesse per filosofie, tradizioni, culture (e sistemi giuridici) diversi, se non in certi casi antitetici rispetto a quelli occidentali, appare sempre più crescente, con una conseguente delegittimazione delle teorie neoliberiste e delle politiche che accentuano la povertà e sfruttano in maniera indiscriminata le risorse naturali⁵⁵.

La dottrina del *nuevo constitucionalismo*, che fa riferimento all'ondata di costituzioni adottate nei paesi dell'America latina a partire dagli anni 90 e fino alle costituzioni di Ecuador (2008) e Bolivia (2009) presenta sicuramente caratteristiche teoriche tipiche del neocostituzionalismo, seppur alcuni elementi del *nuevo constitucionalismo* latinoamericano appaiono specifici di questi paesi: si pensi alla partecipazione popolare nell'esercizio del potere, alla interculturalità e alla visione dei rapporti tra l'uomo e la natura, che addirittura, in alcuni casi ha portato al tentativo di adesione a nuovi modelli economici⁵⁶.

L'aspetto forse più interessante, anche e soprattutto dal punto di vista del diritto comparato, è l'avvenuta costituzionalizzazione di principi appartenenti a filosofie, tradizioni e culture, lontane da quegli elementi tipici delle costituzioni liberaldemocratiche, e che esaltano il pluralismo delle fonti culturali nella formazione delle regole giuridiche; la conseguenza fondamentale è l'abbandono necessario di diritto costituzionale comparato eurocentrico, al fine di dare il giusto rilievo al formante culturale, accanto ai testi normativi (leggi e sentenze), secondo la logica di una positiva contaminazione tra i sistemi giuridici, al fine «di intendere la società e il

produzione pubblica del diritto in materia di ambiente, attraverso la lettura del rapporto politica/azione pubblica (assieme a quello scienza/tecnica) si veda M. Cecchetti, *Diritto ambientale e conoscenze scientifiche tra valutazione del rischio e principio di precauzione*, in *Federalismi.it*, 24/2022, 20-49.

⁵⁵ Lucio Pegoraro, al riguardo, afferma che «il diritto controegemonico [...] è diritto, ma non è diritto come lo concepiamo noi. Si abbevera da e si conforma a coordinate incomprensibili ai giuristi dogmatici se non ricorrono all'aiuto di scienze che in Occidente sono relegate al prima o all'accanto della scienza giuridica. Il suo studio implica il rifiuto di ogni preconconcetto unitario e uniformizzante di una norma fondamentale, e l'abbandono di quella *Grundnorm* che accogliamo come guida interna facendo del discorso giuridico un discorso prescrittivo»; cfr. L. Pegoraro, *Diritto, diritto comparato, altre scienze nello studio del nuevo constitucionalismo e del buen vivir andino*, in S. Baldin, M. Zago (a cura di), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, cit., 400.

⁵⁶ Cfr. S. Bagni, *Democratizzazione della giustizia costituzionale in America Latina: uno sguardo da fuori/Hitos de democratización constitucional de la justicia en América Latina: una mirada desde afuera*, paper presentato al III Congreso internacional de derecho constitucional, Cajamarca, 13-14 de Junio 2014.

diritto stesso in una fusione armonica e delle culture e degli interessi sottesi»⁵⁷.

Il *nuevo constitucionalismo* presenta un ulteriore elemento da mettere in rilievo, poiché nel rapporto tra regole (costituzionali e, più in generale, giuridiche) considera la natura in quanto soggetto (costituzionale) nell'ottica della sopravvivenza⁵⁸ dell'essere umano. Appare così più facilmente comprensibile il concetto di *buen vivir*, nel senso di armonia, elemento che dunque permette la sopravvivenza, la persistenza nel tempo, l'alimentazione, il cibo, l'acqua, l'aria.

Sopravvivenza umana diventa sinonimo non di "risorse naturali" da sfruttare, ma di pari dignità costituzionale (da garantire) nel rapporto uomo-natura: è per questo che la sua tutela non può che realizzarsi attraverso il riconoscimento della natura come soggetto costituzionale *insieme* all'uomo⁵⁹.

È questo il punto cruciale del costituzionalismo contemporaneo, inteso come normatività intergenerazionale⁶⁰.

Proprio il riconoscimento della natura in quanto soggetto costituzionale insieme all'uomo e la relazione armoniosa che deve instaurarsi tra di loro, ai fini della sopravvivenza (di entrambi i soggetti, secondo una visione cosmocentrica), permette di richiamare il principio (di) responsabilità di Hans Jonas.

Dal riconoscimento della soggettività della natura discendono due ulteriori profili: la rappresentanza in giudizio conferita a chiunque e l'eventuale risarcimento dei danni ad esclusivo vantaggio di Madre Terra; da questo punto di vista l'azione popolare, in quanto strumento posto a garanzia della tutela degli interessi diffusi o individuali di rilevanza costituzionale, come ad esempio l'ambiente, consente di promuovere un giudizio prescindendo dall'obbligo per il ricorrente di dimostrare un interesse personale e diretto nella causa. È l'intervento del singolo che

⁵⁷ Cfr. L. Pegoraro, *Diritto, diritto comparato, altre scienze nello studio del nuevo constitucionalismo e del buen vivir andino*, in S. Baldin, M. Zago (a cura di), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, cit., 403.

⁵⁸ Afferma Michele Carducci che «la natura è divenuta ormai il *Tertium* necessario (accanto al binomio libertà-autorità) della dialettica costituzionale: si tratta di un *Tertium* per lungo tempo ignorato da tutte le teorie politiche e costituzionali, comprese quelle più critiche verso l'individualismo metodologico sotteso al costituzionalismo moderno, a partire dalle stesse tradizioni del socialismo utopico e del marxismo, che hanno sempre negato, salvo alcune eccezioni. (...) L'originalità impressa dalle citate Costituzioni di Ecuador e Bolivia, ora ripresa in contesti costituzionali emergenti di Africa e Asia, sembrerebbe dimostrare la fondatezza dell'ipotesi. La sopravvivenza umana *nella* (non *contro* la) natura deve diventare oggetto di legalità costituzionale, *dentro* gli Stati e *fra* gli Stati»; cfr. M. Carducci, *Costituzionalismo e sopravvivenza umana*, cit.

⁵⁹ Sul tema del rapporto tra Costituzioni e ambiente, nel senso che la gran parte degli ordinamenti costituzionali del nostro tempo riguarda principi, valori, diritti, doveri ed istituzioni di governo che «traggono origine dalla questione ambientale e dalla correlata conflittualità economico-sociale», si veda N. Greco, *La costituzione dell'ambiente*, primo volume (*Sistema e ordinamenti*), secondo volume (*Repertori*), Bologna, 1996.

⁶⁰ Cfr. K.S. Ekele, *Green Constitutionalism: The Constitutional Protection of Future Generations*, in *Ratio Juris*, 3, 2007, 378 ss.

esercita in questo caso funzioni a difesa della legalità costituzionale che dà valore al principio della democrazia partecipativa⁶¹.

Giova qui richiamare, seppur brevemente, l'importanza delle azioni popolari a salvaguardia dell'ambiente⁶².

In Ecuador, ai sensi dell'art. 71 cost. tutte le persone, comunità, popoli o nazionalità, possono richiedere alle autorità pubbliche la piena applicazione dei diritti della natura, laddove *l'acción de protección* è sollevabile anche da chi non sia direttamente danneggiato, davanti al giudice di prima istanza del luogo ove sia avvenuta la lesione del diritto costituzionale.

Qui la prima sentenza a favore della natura, risalente al 2011, non prende in considerazione la questione della legittimazione attiva degli attori, in quanto essi esercitano il principio di giurisdizione universale a favore della natura stessa e la corte afferma che il criterio per determinare i danni subiti dalla natura è la portata intergenerazionale, ovvero i danni che per loro ampiezza (e gravità) avranno conseguenze (anche) sulle future generazioni; ancora, la sentenza afferma che il principio di proporzionalità è elemento fondamentale per il bilanciamento di interessi contrastanti, quali diritto della natura e diritto allo sviluppo, seppur, secondo la corte si tratti di conflitto apparente, poiché i diritti della natura appaiono concorrenti con i diritti umani fondamentali, come il diritto alla salute, alla vita degna e a vivere in un ambiente sano. La sentenza conferma che i ricorrenti, quantunque danneggiati, non possono trarre alcun beneficio, essendo il procedimento sollevato ad esclusivo vantaggio della natura.

In Bolivia l'art. 34 cost. garantisce la rappresentanza in giudizio a qualsiasi persona, a titolo individuale o in rappresentanza di una collettività, al fine di promuovere azioni legali per la salvaguardia dell'ambiente; *l'acción popular* si caratterizza per avere carattere preventivo, evitando che la minaccia attenti ai diritti e agli interessi diffusi; sospensiva mediante la cessazione degli effetti prodotti dall'atto lesivo; riparatoria, con l'obbligo del ripristino delle condizioni precedenti la lesione. Occorre tuttavia notare che la *Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para Vivir Bien* n. 300/2012 all'art. 39 comma II stabilisce che solo chi dimostri di avere un interesse diretto potrà agire in difesa dell'ambiente, non risultando la Madre Terra unica e diretta beneficiaria della pronuncia.

Dal dettato costituzionale e dalla legge n. 300/2012 si evince che l'ambiente è oggetto giuridico, il cui rimedio per un eventuale danno è affidato ai singoli in quanto soggetti giuridici, e non considerando il principio secondo cui la Madre Terra è soggetto (giuridico).

La lettura dei due casi di Ecuador e Bolivia appare convincente nel senso dell'espansione dell'azione popolare a salvaguardia dell'ambiente, poiché pone l'attenzione sulla responsabilità di ciascun individuo ai fini della gestione e della difesa del mondo non umano, secondo i doveri di solidarietà

⁶¹ Cfr. G. Rolla, *La tutela dei diritti costituzionali*, Roma, 2012, 104 ss.

⁶² Per un'attenta disamina dell'attività delle Corti costituzionali di Ecuador e Bolivia in tema di ambiente si veda E. Imparato, *I diritti della Natura e la visione biocentrica tra l'Ecuador e la Bolivia*, cit., in particolare 2467-2476.

intergenerazionale, e dunque a prescindere dagli effetti immediati delle azioni commesse⁶³.

Del resto il riconoscimento della soggettività giuridica della natura ad opera dei costituenti di Ecuador e Bolivia ha senza dubbio il merito di alimentare il dibattito internazionale sullo sviluppo sostenibile e di permettere la circolazione di (altri) formanti giuridici e che alimentano l'interesse per filosofie, tradizioni, culture (e sistemi giuridici) diversi.

È stato tuttavia notato che il perseguimento di una sostenibilità attenta alle esigenze ecologiche, nel senso di una interpretazione delle norme in modo da calibrare interessi economici e sociali, non apporterebbe alcuna novità, ma, invece, in questa fase di crisi di civilizzazione della cultura dominante, sarebbe auspicabile prendere più seriamente esempio dal *modus vivendi* delle culture indigene⁶⁴.

La considerazione delle pretese di Madre Terra distinte dal diritto ambientale al punto di considerare la stessa in quanto (nuovo) soggetto giuridico non appare però del tutto convincente, poiché la lettura integrale del perseguimento (costituzionale) del *buen vivir* mira a garantire le norme in modo da poter equilibrare interessi economici ed interessi sociali nel senso di una sostenibilità ecologica: il *buen vivir* è dunque un concetto in costruzione, un valore della società, e non invece un ideale ritorno al passato⁶⁵.

Con la conseguenza che, la teoria che distingue chi possa trarre vantaggio diretto da un ricorso giudiziale⁶⁶ non pare del tutto convincente, poiché la difesa riguarda un bene collettivo e la distinzione tra comunità umana ed ecosistema è così sottile che, anche quando la natura non promuova un'azione popolare, certamente riceve benefici dall'eventuale decisione favorevole.

⁶³ Secondo Hans Jonas è il ruolo che gioca la *posterità* a determinare la responsabilità delle azioni degli uomini; si veda *supra*, paragrafo 1.

⁶⁴ Si veda, *ex multis*, J. Jaria i Manzano, *Si fuera sólo una cuestión de fe. Una crítica sobre el sentido y la utilidad del reconocimiento de derechos a la naturaleza en la Constitución del Ecuador*, in *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 1, 2013, 58, 64.

⁶⁵ Cfr. S. Baldin, *Il buen vivir nel costituzionalismo andino. Profili comparativi*, cit., 189-197; in particolare, l'Autrice, con riferimento ad Ecuador e Bolivia, parla di *buen vivir* in quanto «principio orientativo, sebbene con intensità diversa, più marcata in Ecuador».

⁶⁶ La cosiddetta *Earth Jurisprudence* si basa sul concetto di Madre Terra in quanto pluralità di soggetti giuridici titolari di diritti, nell'ottica che nel corso dei secoli i diritti sono estesi a classi sempre più ampie di soggetti; conferire titolarità giuridica alla natura ha come conseguenze che essa possa adire le vie legali per il tramite di un tutore (nominato dal giudice), che essa possa adire le vie legali per il tramite del tutore stesso, che essendo portatrice di interessi propri, si possa ver riconosciuto un danno e che possa beneficiare direttamente del risarcimento, attraverso specifici fondi di tutela; compito dei tutori è di vigilare sugli enti non umani in pericolo, attraverso poteri ispettivi, di monitoraggio ambientale, di rappresentanza degli enti vigilati a livello legislativo ed amministrativo. Cfr. C.D. Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, III ed. Oxford, 2010.

