

Perché prendersi cura delle generazioni future? **

C'è un unanime consenso sul fatto che la globalizzazione, o meglio quella che preferisco definire età globale, è caratterizzata oltre che dalla compressione spazio-temporale, dall'interdipendenza degli eventi e delle vite. Ciò produce un ampliamento della figura dell'altro: e più precisamente dell'altro "significativo"¹; in quanto sia l'altro distante nello spazio sia l'altro distante nel tempo entrano, per usare l'espressione di Martha Nussbaum, nel nostro "circle of concern"².

Questo mutamento oggettivo, tuttavia, non si traduce automaticamente, soprattutto nel caso dell'altro distante nel tempo, in una risposta soggettiva ed etica. Perché infatti gli esseri umani dovrebbero mobilitarsi per persone a cui non sono legati da un rapporto affettivo, né da una relazione professionale, né da un legame generazionale diretto? Perché dovrebbero preoccuparsi dei loro bisogni, prendersi a cuore la loro sofferenza e il loro destino? Abbiamo insomma un obbligo morale verso le generazioni future? Questa difficoltà nell'affrontare il problema è non a caso una delle sfide più impervie del nostro tempo che ha dato origine a quello che è stato definito il "motivation problem"³.

L'interrogativo era già emerso nella filosofia del '900, in particolare in Günther Anders e Hans Jonas⁴, di fronte al configurarsi delle due inedite sfide planetarie ambientali: la minaccia nucleare e la crisi ecologica, oggi sempre più evidenti manifestazioni della pervasività dei "rischi globali" ambientali⁵. Erosione delle risorse e perdita della biodiversità, buco dell'ozono e impoverimento del suolo, smaltimento dei rifiuti e delle scorie nucleari, riscaldamento climatico e minaccia di un conflitto nucleare globale sono gli effetti inquietanti dell'agire dissennato dell'homo faber: che possono mettere a repentaglio, se non la vita delle ge-

nerazioni future, il loro diritto a una vita degna di essere vissuta:

La consapevolezza del problema da parte della riflessione teorica sfocia ormai da qualche decennio in una preoccupazione normativa sulle strategie da adottare, a partire da alcune parole d'ordine più o meno condivise - come sviluppo sostenibile e riconoscimento dei diritti delle generazioni future, riduzione delle emissioni responsabili del *global warming* e giusta distribuzione degli oneri, consapevolezza dei limiti delle risorse naturali e garanzia di un equo accesso alle risorse per tutti - tese ad affermare la necessità di una "responsabilità intergenerazionale". Una preoccupazione che sembra essere sempre più oggetto di un ampio

"Responsabilità intergenerazionale": una preoccupazione che sembra essere sempre più oggetto di un ampio consenso

consenso, come mostra tra l'altro il coinvolgente appello dell'Enciclica di Papa Francesco, *Laudato si*⁶. Si potrebbe dire che oggi prevale quella che Pontara chiamava la "tesi della (piena) responsabilità"⁷.

Eppure, lo scenario è più complesso e problematico di quanto sembri: non solo per la varietà e molteplicità delle risposte, spesso in conflitto

tra loro, ma anche per la difficoltà che ogni approccio normativo visibilmente incontra nel misurarsi con questo problema, e per la radicalità della sfida che esso pone ai paradigmi tradizionali⁸, primo fra tutti quello della giustizia. Basti richiamare alcune tra le più frequenti obiezioni avanzate anche da chi appare comunque determinato a trovare una risposta: in primo luogo, il possibile conflitto tra gli interessi degli individui futuri e quelli degli individui presenti in quanto entrambi deputati ad essere i legittimi destinatari dell'obbligo morale; in secondo luogo, l'impossibilità di sapere quali saranno effettivamente gli effetti delle nostre azioni, data la velocità dello sviluppo tecnologico e la capacità di quest'ultimo di essere up to date rispetto all'insorgere di nuovi ostacoli; e *last but not least*, la pretestuosità del privilegiare oggi una determinata scelta A (per es. di risparmio delle risorse) rispetto a un'altra possibile scelta B (di spreco delle risorse). In questo caso si incorre infatti in quello che Derek Parfit

ha chiamato il "*non-identity problem*"⁹: il fatto cioè che gli individui che esisteranno in futuro se si fa la prima scelta, sarebbero comunque diversi da quelli che sarebbero esistiti se si fosse fatta la seconda scelta; ciò che di fatto finirebbe per esonerare la generazione presente dalla responsabilità verso le GF.

Siamo di fronte dunque a un problema inedito ed epocale, che rappresenta forse, oggi, la più grande sfida per la riflessione etica e filosofico-sociale, in particolare, come accennavo, per le teorie *mainstream*. Dobbiamo infatti constatare l'impasse se non il fallimento delle teorie della giustizia (Rawls e il neo-contrattualismo, l'utilitarismo, il comunitarismo) nel giustificare l'obbligo verso le GF¹⁰.

In estrema sintesi: Rawls si spinge fino ad ipotizzare che i soggetti dell'accordo sui principi di giustizia non siano più i singoli individui tesi unicamente alla soddisfazione del proprio interesse, ma capifamiglia motivati dalla preoccupazione, "*natural enough*", per il benessere dei propri figli e nipoti. Ma ciò non risolve il problema delle generazioni successive. L'utilitarismo estende il diritto alla felicità alle GF (la conquista della felicità è un valore universale, che rende il fattore tempo del tutto irrilevante), ma incorre nella difficoltà di definire in che cosa consisterebbe il benessere per le GF, di cui non conosciamo gusti, bisogni e preferenze. Inoltre, manca del tutto, nell'approccio utilitarista, un criterio distributivo su cui fondare una giusta ripartizione di costi e benefici tra le generazioni. Più convincente è a mio avviso l'approccio comunitarista: De-Shalit connette l'obbligo verso le GF alla nostra appartenenza ad una "comunità transgenerazionale"¹¹. Tesi, mi preme precisare, che può trovare un ulteriore sostegno nella inedita condizione prodotta dall'età globale: vale a dire dall'urgenza delle sfide e dalla interdipendenza degli eventi e delle vite che uniscono l'umanità in quella che Beck ha chiamato una "comunità del rischio" (o una "comunità di destino"). Tuttavia, l'approccio comunitarista non risolve il problema della percezio-

La conquista della felicità è un valore universale, che rende il fattore tempo del tutto irrilevante

ne soggettiva di appartenere a una comunità intergenerazionale.

L'impasse delle teorie della giustizia - che trova ulteriore conferma nella difficile praticabilità, se non nell'inefficacia delle soluzioni e delle *policies* proposte¹² - ha spinto alcuni autori a sostenere la necessità di una dimensione morale, fondata su una nuova presa di coscienza globale, un risveglio della coscienza dell'umanità¹³.

Di quale forma di soggettività abbiamo bisogno affinché gli individui del mondo globalizzato siano in grado di pensarsi e riconoscersi come un'unica umanità

Condivido questo approccio, e aggiungo che ciò equivale a mio avviso a formulare una domanda di fondo: di quale forma di soggettività abbiamo bisogno affinché gli individui del mondo globalizzato siano in grado di pensarsi e riconoscersi come un'unica umanità, membri, appunto, di una comunità transgenerazionale?

Sebbene questo sia un tema ancora tutto da dissodare, disponiamo tuttavia di alcune risposte che pur da prospettive e linguaggi molto diversi, convergono nella necessità di ripensare il

soggetto a partire dalla inadeguatezza del paradigma *mainstream* consolidato dalla modernità: quello appunto dell'*homo oeconomicus* e della *rational choice*, di un soggetto sovrano e autoreferenziale, preoccupato unicamente di perseguire il proprio interesse che inoltre, a partire dal Novecento, sembra diventare ottusamente *short-sighted* rispetto al futuro.

La potenza etica dell'altro

Una risposta imprensindibile è in generale quella che proviene dalle filosofie dell'alterità di matrice fenomenologica, da Lévinas a Ricoeur ad Hans Jonas, centrate sulla rilevanza, se non sul primato, della figura dell'*altro* nella costituzione stessa del soggetto¹⁴: sia che si affermi la precedenza dell'altro e la potenza etica della sua chiamata, sia che si sottolinei l'umana condizione di reciproca dipendenza.

È Jonas, in particolare, che nella sua intuizione pionieristica dei nuovi rischi e delle nuove sfide che incombono sull'umanità e sul mondo vivente, estende al futuro questa prospettiva etica;

proponendo l'idea di un soggetto che sente il dovere di rispondere alla chiamata di un altro lontano nel tempo, al muto ma impellente appello delle generazioni future. Non solo Jonas coglie al suo nascere l'esplosione di quella crisi ecologica che oggi sfocia in fenomeni sempre più estremi, ma sa anche indicarne le ragioni, riconducendole alle patologie dell'*homo faber*: vale a dire alla sua onnipotenza prometeica alimentata dalla tecnica e allo scollamento tra il proprio agire e le conseguenze dell'agire. Un tema che trova un ulteriore sviluppo, sul piano antropologico e psichico, nella diagnosi di Günther Anders relativa alla scissione - che egli chiama "dislivello prometeico" - tra fare e prevedere: scissione peculiare di un soggetto che ha perso il contatto con lo scopo e il senso del proprio agire, pervertendosi da *homo faber* in *homo creator*¹⁵. La radicalità e la distruttività di queste sfide può essere contrastata solo rispondendo alla chiamata dell'altro lontano nel tempo, la quale funziona come una provocazione, un'ingiunzione che ci costringe, qui ed ora, alla responsabilità¹⁶. Una chiamata - dice Jonas - alla quale non ci si può sottrarre in quanto proviene da un altro vulnerabile, da un oggetto fragile, imperfetto e transeunte¹⁷, che proprio in virtù della sua fragilità e imperfezione, ha il potere di vincolarci e di pretendere la nostra attenzione: «Eppure questo oggetto ben lontano dalla "perfezione", del tutto contingente nella sua fattualità, percepito proprio nella sua transitorietà, indigenza e insicurezza, deve avere la forza di indurmi, grazie alla sua semplice esistenza (e non con le sue qualità particolari), a mettere a disposizione la mia persona, libero da ogni desiderio di appropriazione»¹⁸. La forza della vulnerabilità dell'altro, è pari a quella che induce i genitori a prendersi cura del neonato, il quale con il suo "solo respiro", ci impone di farci carico della sua vita, configurandosi come "l'archetipo atemporale" della responsabilità e della cura.

Una proposta potente, di cui possiamo trovare qualche eco in

Jonas coglie al suo nascere l'esplosione di quella crisi ecologica che oggi sfocia in fenomeni sempre più estremi, ma sa anche indicarne le ragioni, riconducendole alle patologie dell'*homo faber*

alcune riflessioni contemporanee¹⁹, e che peraltro non manca di convocare la stessa dimensione emotiva, indicando nella paura per l'altro l'impulso motivazionale alla responsabilità verso le generazioni future. Il limite di Jonas, tuttavia, consiste nel presupporre un soggetto capace di accogliere l'appello dell'altro per puro altruismo e dovere, un soggetto di cui egli non riesce a rendere pienamente ragione, oscillando di fatto tra ragioni affettivo-intellettualistiche (l'euristica della paura) e ragioni deontologico-metafisiche (abbiamo il dovere di essere responsabili verso la vita futura poiché il valore dell'essere è superiore al nulla). Jonas presuppone insomma un soggetto altruistico e doveristico di cui restano in parte opache e non convincenti le motivazioni.

Possiamo tuttavia integrare la sua proposta attingendo ad altri percorsi, anche all'interno delle filosofie dell'alterità, che pur non affrontando il tema del futuro, ci consentono di individuare le fonti del soggetto responsabile non in un astratto imperativo etico o in un sentimento altruistico, ma nella percezione da parte del soggetto stesso della propria vulnerabilità e nel riconoscimento

Il Sé si costituisce a partire da una "intrusione" originaria da parte dell'altro nel momento stesso in cui lo espropria della sua identità

to della propria dipendenza (o interdipendenza). Basti evocare la prospettiva di Emmanuel Lévinas, nella quale l'affermazione del primato dell'alterità, che assume tonalità persino più radicali, equivale tuttavia a presupporre un soggetto destituito dalle sue pretese di sovranità, espropriato nei suoi stessi fondamenti: un soggetto che si costituisce a partire dalla rottura etica dell'assolutezza dell'identità e della sua *hybris*²⁰.

È quello che, nel suo intenso confronto con Lévinas, Judith Butler ha chiamato il "lutto necessario" per la morte del soggetto: non del soggetto *tout court*, ma del soggetto atomistico e sovrano²¹. Un lutto che prelude alla possibilità di pensare una diversa struttura del Sé, un Sé consapevole della propria dipendenza costitutiva, del vincolo che indissolubilmente lo lega all'altro in una relazione di reciproca interdipendenza. Il Sé, in altri termini, si costituisce a partire da una "intrusione" originaria da par-

te dell'altro, un'intrusione che inaugura il soggetto nel momento stesso in cui lo espropria della sua identità, in cui lo viola provocandone il decentramento, la ferita²¹: consegnandolo a una condizione di *vulnerabilità*. L'autrice torna più volte su questo concetto che peraltro accomuna gran parte della riflessione femminista sul soggetto²³. In Butler però, che ne sonda le diverse declinazioni (ontologiche, etiche, sociali), la vulnerabilità (del Sé) assume un forte spessore etico in quanto è condizione della responsabilità. La vulnerabilità è una situazione primaria, originaria, tanto che possiamo riconoscervi il segno stesso dell'umano, della fragilità costitutiva e ineludibile dell'umana condizione. È dunque qualcosa che non possiamo eludere, qualcosa a cui «non si può sfuggire senza cessare di essere umani»²⁴ e di cui non possiamo neppure rintracciare le origini, perché essa è coeva all'origine stessa della vita e precede la formazione stessa del soggetto: «Il fatto di essere, originariamente e contro ogni nostra volontà, violate e agite è segno di una vulnerabilità e di una dipendenza di cui non possiamo sbarazzarci»²⁵.

Riconoscere la propria vulnerabilità significa dunque recuperare la verità della intrinseca socialità della condizione umana: che ci vede tutti dipendenti gli uni dagli altri, esposti al rischio della relazione, uniti da un legame che connette le nostre vite in un vincolo reciproco e indissolubile. Ciò «non mette in discussione - precisa Butler - l'autonomia del sé, quanto piuttosto le conferisce un senso chiamando in causa la costitutiva socialità di ogni vita incarnata, quella condizione per cui da sempre, e per il solo fatto di essere singoli in carne ed ossa, esistiamo oltre noi stessi, coinvolti in vite che non sono le nostre»²⁶.

La vulnerabilità è dunque una risorsa, una "straordinaria risorsa" che il Sé deve afferrare e valorizzare per recuperare la sua natura *relazionale* e il *senso* del proprio essere al mondo. È insomma una risorsa etica nella quale risiede la fonte stessa della responsabilità: proprio nell'essere esposto all'altro e nel "fallimen-

La vulnerabilità è una situazione primaria, originaria, tanto che possiamo riconoscervi il segno stesso dell'umano

to" della sua posizione sovrana, il soggetto trova le fonti dell'agire responsabile.

Il paradigma del dono

Il nesso tra la vulnerabilità dell'altro e la vulnerabilità del soggetto è anche al centro della riflessione di Paul Ricoeur. In una prospettiva affine a quella di Hans Jonas, Ricoeur afferma che il "fragile", vale a dire «ciò che è perituro per debolezza naturale e ciò che è minacciato dai colpi della violenza storica», è ciò che ha il potere di risvegliare il nostro sentimento, di provocare il nostro dolore e la nostra indignazione, la nostra preoccupazione di fronte a qualcosa che «avvertiamo come deplorabile, insostenibile, inammissibile, ingiustificabile»²⁷; e che di conseguenza esige la nostra cura. Non c'è responsabilità se non laddove "noi sentiamo" di essere resi responsabili da qualcuno che, a causa della sua fragilità, confida nel nostro aiuto e ci chiede di farci carico del suo destino²⁸. Ed è nel momento in cui accetta la responsabilità che il soggetto stesso si costituisce come tale: non come

Il soggetto in relazione è da intendersi anche come quello che si riconosce costitutivamente in debito verso l'altro

soggetto cartesianamente autonomo e sovrano, ma come soggetto in relazione, consapevole della condizione di reciproca dipendenza che caratterizza l'umano. Insomma, a differenza di Jonas e in sintonia con Lévinas, Ricoeur si sofferma sul soggetto e sulla sua capacità di rispondere alla chiamata dell'altro in quanto si percepisce egli stesso come vulnerabile.

Ma Ricoeur si spinge anche oltre, introducendo l'idea di *debito*: il soggetto *in relazione* è da intendersi anche come quello che si riconosce costitutivamente *in debito* verso l'altro. Che la nozione di *debito* sia particolarmente rilevante, è confermato dal fatto che su di essa Ricoeur imposta, in *Amore e giustizia*, la sua critica della teoria della giustizia. Il modello rawlsiano della giustizia distributiva disegna nel migliore dei casi una società in cui di fatto «il sentimento di reciproca dipendenza ... resta subordinato a quello di reciproco disinteresse». Non che in questo modello,

continua Ricoeur, sia del tutto assente l'idea di reciprocità, «ma la giustapposizione di interessi impedisce all'idea di giustizia di elevarsi al livello di un riconoscimento vero e di una solidarietà in cui ciascuno si sente *in debito* verso ognuno»²⁹. È il riconoscersi in questa condizione che ci consente di andare oltre la giustizia, la quale segue la "logica dell'equivalenza" e di una reciprocità simmetrica, per entrare nella "logica della sovrabbondanza": che è asimmetrica e non vincolata alla risposta dell'altro³⁰. Il riconoscimento del debito reciproco è ciò che ci consente di inaugurare quella che Ricoeur chiama "un'economia del dono": dove il dono non va inteso come un gesto di puro altruismo bensì, appunto, come una *struttura della reciprocità*. O meglio di quella peculiare forma della reciprocità che i teorici del dono di ispirazione maussiana definiscono "reciprocità allargata", nella quale ciò che conta non è il "vantaggio reciproco" (inteso come soddisfazione dei propri interessi da parte di entrambi i membri della relazione), ma la creazione di un legame e la riaffermazione del valore intrinseco del legame sociale³¹.

La reciprocità allargata e "generalizzata", o "incondizionale"³² - nella quale si esprime l'essenza stessa del dono - è quella che implica non solo la dilazione nel tempo, ma anche la possibilità di restituire non a colui dal quale si è ricevuto il dono, bensì a qualcun altro. E ciò lascia evidentemente supporre che la spinta al dono non provenga in questo caso da una *motivazione diretta* verso il suo destinatario, ma dalla consapevolezza del soggetto della propria vulnerabilità e del proprio essere in debito. Dove però l'essere in debito perde ogni valenza negativa per assumere al contrario la connotazione, come dice ancora Godbout, di un "debito reciproco positivo": «Si potrebbe affermare che lo stato di indebitamento si introduce quando chi riceve, invece di restituire, dona a sua volta»³³. Si tratta dunque di un debito che non si sente il bisogno di saldare, e nel quale al contrario si desidera sostare in quanto testimonia della valorizzazione della propria

Lo stato di indebitamento si introduce quando chi riceve, invece di restituire, dona a sua volta

dipendenza costitutiva ed instaura un circuito di reciprocità fondato su quella componente essenziale del legame sociale, che è la *fiducia*: «A un livello generale è così che si può comprendere il discorso degli attori che esprimono la loro fiducia in una rete in cui le cose circolano e finiscono col tornare in un modo o nell'altro, una sorta di legge dell'universo o della società che fa sì che si doni perché si vuol far parte di questo sistema, perché si sente che ciò rientra tra le condizioni del far parte della società»³⁴. Donare all'interno di un circuito di reciprocità allargata significa dunque pensarsi all'interno di reti di interdipendenza, significa esporsi al rischio della risposta dell'altro e scommettere sul legame sociale.

È importante ricordare che lo stesso Marcel Mauss, con precoce intuizione, aveva pensato questa forma di reciprocità come quella che presiede alla relazione tra generazioni e al dono alle generazioni future. In un saggio successivo al celebre *Saggio sul dono*, riportato di recente all'attenzione da Marcel Hénaff³⁵, Mauss distingue due forme di reciprocità: la prima, che è diretta, simme-

Due sono le forme di reciprocità: la prima, diretta, simmetrica e duale; la seconda, invece, temporalmente differita e indiretta in quanto implica la presenza di un terzo nella dinamica del dono

trica e duale; la seconda, che è invece temporalmente differita, e indiretta in quanto implica la presenza di un terzo nella dinamica del dono. È quella che egli chiama precisamente "reciprocità alternativa indiretta" in virtù della quale B restituisce a C quello che ha ricevuto da A, e C a sua volta renderà a D ciò che ha ricevuto da B, inaugurando così una catena che si distende all'infinito nel tempo; e che dunque sembra essere perfettamente adeguata a descrivere la responsabilità intergenerazionale, in quanto spinge il lega-

me tra generazioni ben oltre la prossimità parentale / o familiare diretta. "Reciprocità paradossale", la chiama Hénaff³⁷, che tuttavia, come ci ricorda Mauss, si verifica comunemente quando trasmettiamo, per lo più involontariamente, sapere e credenze, costumi e valori a chi ci seguirà in un futuro anche remoto. Ma il dono del futuro, mi preme aggiungere, quello che salva il futuro.

dell'umanità, richiede una consapevolezza che va oltre ogni automatismo, che richiede la fiducia nel legame sociale e una sorta di morale del rispetto per le cose non ancora nate.

L'intuizione di Mauss e il paradigma del dono, se fondato sull'idea di vulnerabilità e di debito, possono fornire un valido contesto motivazionale e una giustificazione plausibile ad alcune teorie della giustizia intergenerazionale che, pur da prospettive diverse e senza alcun riferimento a Mauss, ripropongono di fatto, oggi, l'idea di una *reciprocità indiretta*. Si tratta di un insieme non sistematico né uniforme di proposte accomunate dall'idea secondo la quale ogni generazione sente di volta in volta l'obbligo di trasmettere alle generazioni future ciò che ha ricevuto dalle generazioni precedenti, secondo una catena discendente di obblighi alimentata appunto dal carattere *indiretto* della reciprocità, non a caso definita anche "reciprocità discendente"³⁸. L'aspetto più interessante risiede forse in alcuni passaggi di autori, peraltro insospettabili di qualunque intenzionale convergenza col paradigma del dono, dai quali emerge di fatto la contestazione dell'individualismo proprietario e l'invito a pensare noi stessi non come proprietari ma come custodi di ciò che abbiamo ricevuto. «... *we all inherit a social order, a cultural tradition, air and water* - sostiene per esempio Annette Baier - *not as private heirs of private will-makers but as members of a continuous community (...)* *we inherit them not as a sole beneficiaries but as persons able to share and pass on such goods to an indefinite run of future generations ...*»³⁹. Non si può non notare per inciso come, anche nel lessico, ci sia una singolare convergenza tra queste teorie - peraltro ben lontane da un'etica di matrice religiosa - e la visione di un'ecologia integrale proposta da Papa Francesco nella sua Enciclica, dove appunto leggiamo: «La terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno»⁴⁰.

La terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno

Tuttavia, queste proposte non rendono ancora sufficientemente conto dei fondamenti motivazionali, per i quali è necessaria

un'ultima integrazione. Abbiamo visto che la prima condizione per un'etica del futuro sta nella consapevolezza della vulnerabilità e del debito reciproco. Una consapevolezza, mi preme ribadire a integrazione dello stesso paradigma del dono, alimentata dalla inedita condizione prodotta dall'età globale: dall'urgenza delle sfide e dalla interdipendenza degli eventi e delle vite che trasformano la vulnerabilità degli individui in una condizione non solo ontologico-simbolica, ma concreta e reale, ed uniscono l'umanità in una "comunità di destino".

Abbiamo però bisogno di un'ulteriore forma di consapevolezza, relativa al fatto che siamo *noi stessi* responsabili dei rischi a cui è esposta la vita dell'umanità futura, come è stato ormai sancito dallo stesso neologismo "antropocene". È infatti a causa del nostro illimitato *potere* (prima di tutto tecnologico) che per la prima volta nella storia il rischio di autodistruzione dell'umanità non è più solo una fantasia apocalittica, ma un pericolo reale.

È il nostro potere di decidere oggi sulla vita che ci rende debitori anche verso coloro che ci seguiranno in un futuro remoto

Questa era già indubbiamente una delle più efficaci intuizioni di Hans Jonas che individuava la fondamentale "novità" dell'età globale nel nesso tra *potere e responsabilità*: «Tutto è qui nuovo, - dice Jonas - dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che l'uomo è oggi in grado di fare e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata, alla quale tutta la saggezza tradizionale sul comportamento giusto era improntata». A causa di un *homo faber* pervertitosi in un "Prometeo irresistibilmente scatenato", noi abbiamo oggi il potere di mettere a repentaglio la vita delle GF.

È dunque il nostro potere di decidere oggi sulla loro vita che ci rende *debitori* anche verso coloro che ci seguiranno in un futuro remoto. È questo potere a far sì che, a differenza della nostra posizione rispetto alle generazioni passate, quelle future abbiano dei diritti e possano legittimamente, secondo l'eloquente espressione di Annette Baier, rivendicarli "contro di noi".

La cura come "forma di vita"

In sintesi, ciò che ci spinge ad assumerci la responsabilità verso le generazioni future non è una motivazione diretta -sia questa il perseguimento del proprio interesse, un legame personale e affettivo o la reazione commossa alla visione della sofferenza-, ma una, o meglio più, "motivazioni indirette", come le definisce Dieter Birnbacher: vale a dire quelle motivazioni che producono un certo bene o valore come effetto collaterale⁴². Ho qui provato a riassumerle nella consapevolezza della vulnerabilità (propria e dell'altro), nella condizione di debito reciproco positivo e nella reciprocità allargata, nonché nel riconoscimento dei rischi potenzialmente irreversibili prodotti dal nostro potere.

Ma se è vero che ciò che ci spinge ad agire responsabilmente verso l'altro distante nel tempo è una motivazione indiretta, ciò non vuol dire che questa non possa essere sorretta da emozioni. Perché le emozioni, nelle quali - è forse superfluo ribadirlo - risiede la principale risorsa motivazionale, non presuppongono sempre e necessariamente la presenza e la fisicità dell'altro. Certo, è legittimo porre la domanda: quali emozioni? Quali sentimenti possiamo provare verso qualcuno che non vediamo, non tocchiamo, e che ancora non esiste? Poiché non è possibile qui avventurarsi nella complessità di questo tema⁴³, mi limiterò a due considerazioni preliminari. In primo luogo, appare legittimo presupporre la possibilità di ampliare i "cerchi dell'empatia" - come già sostenevano le etiche della simpatia di David Hume e di Adam Smith, e come viene riproposto di recente da autori come Peter Singer⁴⁴ - estendendola oggi a quell'altro significativo che è rappresentato dalle generazioni future. In secondo luogo, a partire dalla consapevolezza della vulnerabilità e della interdipendenza, è possibile, come già suggeriva Günther Anders, risvegliare e ampliare l'*immaginazione* per prefigurare il futuro e attivare le passioni empatiche: che, mi preme precisarlo, non sono solo le passioni positive come l'amore per la bellezza

Quali emozioni possiamo provare verso qualcuno che non vediamo, non tocchiamo, e ancora non esiste?

del mondo così come lo conosciamo o la compassione verso l'umano, ma anche passioni tradizionalmente considerate "negative", come la vergogna e il senso di colpa per il nostro agire vorace e distruttivo, o come la paura, intesa come paura di perdere ciò che vale per noi.

Ciò che è indubbio è che l'etica della responsabilità non può fare a meno di questa dimensione emotiva, se non vuole limitarsi ad essere un puro principio astratto e doveristico. Ciò che propongo dunque è che la responsabilità possa tradursi nell'impegno concreto e nella disposizione affettiva che caratterizza la cura: intesa appunto, nel suo stesso significato etimologico, come preoccupazione e sollecitudine. Ciò richiede, evidentemente, che l'idea stessa di cura possa emanciparsi da una pura relazione di prossimità per andare oltre una dimensione "parrocchiale" o puramente assistenziale. È auspicabile in altri termini che la cura possa diventare una vera e propria "forma di vita"⁴⁵: vale a dire la testimonianza, concreta e simbolica ad un tempo, di una diversa visione del mondo e dell'impegno necessario per

È auspicabile
che la cura possa
diventare una vera e
propria "forma di vita"

poterla realizzare. La cura può diventare il valore rivoluzionario con cui contrastare le sfide che incombono sull'umanità e sul mondo vivente, e con cui costruire un'etica del futuro: tanto più in quanto essa si concretizza in una pratica.

Una pratica fatta non solo di battaglie decisive - come la lotta per l'accesso ai beni comuni o la denuncia politica di disastri ambientali - ma anche di gesti capillari e quotidiani: come rispettare l'area verde di un quartiere, fare la raccolta differenziata, non rubare la sabbia dei nostri mari. La cura infatti non può dirsi tale se non è, in primo luogo, quotidiana. Penso a questo proposito a un bel documentario francese del 2015, *Demain*: dove vediamo che i registi attraversano mezzo mondo alla ricerca di esempi costruttivi contro la distruzione del pianeta soffermandosi su cinque settori (l'agricoltura, l'energia, l'economia, la democrazia e l'istruzione). Tra le esperienze riportate ce n'è una che colpisce soprattutto: quella che mostra la possibili-

tà di puntare nientemeno che all'audace obiettivo di risolvere il problema della fame nel mondo, laddove riuscissimo a tappezzare le nostre città e metropoli di piccoli spazi verdi e coltivabili!

Ma tutto questo richiede una essenziale condizione: quella di un agire all'insegna della gratuità, di un agire che non trova riscontri immediati né gratificazioni nella prossimità e nel presente, se non quello di trascendere se stessi, di rompere il proprio egoismo e di uscire dagli angusti confini di un Io che sta involontariamente, ma colpevolmente, costruendo la propria prigione e la propria stessa distruzione. D'altra parte, questa possibilità di autotrascendimento era già implicita in quell'antico paradosso morale secondo il quale la vita più soddisfacente si realizza quando siamo capaci di autotrascenderci. Come dice Partridge, un *self transcending concern* verso le generazioni future è non solo possibile, ma salutare (*healthy*) per la realizzazione stessa del Sé⁴⁶. Uscire da sé per prendersi cura del mondo non è insomma un atto di banale altruismo ma ciò che consegue dalla capacità di riconoscersi come anelli di una catena intergenerazionale, di perseguire il valore del legame al di là della dimensione spazio-temporale, e di scommettere insieme su un mondo migliore.

⁴⁵ E. Pulcini, Università di Firenze.

⁴⁶ Per una trattazione più ampia di alcuni dei temi trattati, cfr. il mio *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

¹⁾ G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1934; trad. it. *Mente, Sé e società*, Giunti 2010; H. Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, 1940; trad. it. *La moderna concezione della psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1997.

²⁾ M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

- ³⁾ Cfr. in particolare E. Partridge, *Why care about the Future?* In Id. (ed.), *Responsibility to Future Generations. Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo, 203-220, e D. Birnbacher, *What Motivates Us to Care for the (distant) Future?*, in A. Gosseries, L. H. Meyer (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press 2009, pp. 273-300.
- ⁴⁾ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, C. H. Beck, München 1956; trad.it. *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1979; trad.it. *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1990.
- ⁵⁾ U. Beck, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986; trad. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000.
- ⁶⁾ Papa Francesco, *Laudato si'*, Piemme, Roma 2015.
- ⁷⁾ G. Pontara, *Etica e generazioni future*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- ⁸⁾ D. Jamieson sottolinea con chiarezza le inedite difficoltà intrinseche alle sfide morali del nostro tempo «...gran parte di ciò che di solito si accompagna ai problemi morali, è venuta meno...: è difficile identificare gli agenti, le vittime e il nesso causale che li unisce, e per questa ragione ci sono difficoltà nell'assegnare responsabilità, indirizzare il proprio biasimo, e via dicendo», «Le sfide morali e politiche del cambiamento climatico», in *La società degli individui*, 39, 3/2010, p. 37.
- ⁹⁾ D. Parfit, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore 1989.
- ¹⁰⁾ Per un'ottima presentazione critica del dibattito su questi temi, cfr. F. G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.
- ¹¹⁾ A. De-Shalit, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, Routledge, London-New York 1995.
- ¹²⁾ G. Pellegrino, «Cambiamento climatico e generazioni future», in *La Società degli Individui*, Angeli, 39, 3/2010.
- ¹³⁾ Tra le rare riflessioni in Italia sulle implicazioni etiche della crisi ecologica, cfr. M. Mascia e S. Morandini, *Etica del mutamento climatico*, Morcelliana, Brescia 2015, e il recentissimo G. Pellegrino, M. di Paola, *Nell'Antropocene*, DeriveApprodi, Roma 2018.
- ¹⁴⁾ Cfr. il mio *La cura del mondo*, op. cit.
- ¹⁵⁾ Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit.
- ¹⁶⁾ «Un muto appello a preservarne l'integrità sembra salire dalla totalità minacciata del mondo vivente», Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 12.
- ¹⁷⁾ «...l'ontologia è cambiata. La nostra non è quella dell'eternità, ma quella del tempo...», *ibidem*, p. 156.
- ¹⁸⁾ *Ibidem*, p. 111.
- ¹⁹⁾ Cfr. B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- ²⁰⁾ E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1984.
- ²¹⁾ «Ma questa morte, se di morte si tratta, è solo la morte di un certo tipo di soggetto, con il quale non è mai stato possibile inaugurare alcunché: è la morte della fantasia di un'impossibile padronanza, di un controllo assoluto, la morte di ciò che in realtà non si è mai posseduto. In altre parole, è un lutto necessario», J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham Univ. Press, New York 2005; trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 91.
- ²²⁾ «Il primato, e cioè l' anteriorità e l'impronta dell'Altro è qualcosa di originario e costitutivo e non c'è formazione del sé al di fuori di questa intrusione originariamente passiva e subita [...]», Butler, *Critica della violenza etica*, op. cit., p. 131.
- ²³⁾ Per una riflessione critica sul dibattito femminista su questo tema, cfr. B. Casalini, «Politics, Justice and the Vulnerable Subject», in *Gènere & Direito*, N. 3/2016, *International Journal*, pp. 30-48.
- ²⁴⁾ Butler, *Critica della violenza etica*, op. cit., p. 12.
- ²⁵⁾ *Ibidem*, p. 135; cfr. anche *Id.*, *Vite precarie*, op. cit., p. 67.
- ²⁶⁾ Butler, *Vite precarie*, op. cit., p. 48.
- ²⁷⁾ P. Ricoeur, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ecp, Fiesole 1994, pp. 107-22.
- ²⁸⁾ «Il richiamo, l'ingiunzione, anche la fiducia che derivano dal fragile fanno sí che sia sempre un altro a dichiararci responsabili; o meglio o renderci responsabili o, come dice Lévinas, a chiamarci alla responsabilità. Un altro, contando su di me, mi rende responsabile dei miei atti», P. Ricoeur, «Alla scoperta della fragilità», in *La Stampa*, 24.4.1993 (discorso per il conferim. Laurea *honoris causa*, Univ di Teramo).
- ²⁹⁾ P. Ricoeur, *Amour et justice*, Tübingen, Mohr 1990; trad. it. *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- ³⁰⁾ Sulla distinzione tra giustizia/equivalenza e dono/amore/agape, cfr. anche le importanti analisi di J. L. Boltanski, *Stati di pace*, Vita e pensiero 2005.
- ³¹⁾ Sul tema del dono e su ciò che fonda le motivazioni al dono, rinvio al mio *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, cap. V.
- ³²⁾ Cfr. rispettivamente J. Godbout, *Le langage du don*, Fides, Montréal 1996; trad. it. *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, e L. Bruni, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova 2006.

- ³³⁾ J. Godbout, "L'état d'endettement mutuel", in *Revue du MAUSS*, n. 4, 1994; trad.it. *Lo stato d'indebitamento reciproco*, in *Il linguaggio del dono*, cit., pp. 58-59. In ambito filosofico e sulla nozione "positiva" di debito da Jean-Luc Marion a Roberto Esposito ecc. cfr. il mio *L'individuo senza passioni*, op. cit., pp. 204-205. Di particolare interesse sul tema del debito, D. Graeber, *Debt*, Melville House Pub, 2011; trad. it. *Debito*, Il Saggiatore, Milano 2012.
- ³⁴⁾ J. Godbout, *Le buone ragioni di donare*, in *Il linguaggio del dono*, p. 85.
- ³⁵⁾ M. Mauss, *La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires* (1931), in Mauss, *Oeuvres*, t. III, Minuit, Paris 1969, pp.11-26; M. Hénaff, "Mauss et l'invention de la réciprocité", in *Revue du Mauss*, 2/2010 n. 36, la Découverte, Paris.
- ³⁶⁾ *Ibidem*, p. 19.
- ³⁷⁾ Hénaff, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, op. cit. p. 84.
- ³⁸⁾ A. Gosseries, "Theories of Intergenerational Justice: a Synopsis", in *Survey and Perspectives Integrating Environment and Society*, 1 (I) 2008, pp. 39-49.
- ³⁹⁾ A. Baier, *The Rights of Past and future Persons*, in E. Partridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Buffalo (NY), Prometheus Books, 171-189, p.173
- ⁴⁰⁾ Papa Francesco, *Laudato si'*, op. cit., p. 155.
- ⁴¹⁾ Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. XXVII.
- ⁴²⁾ Birnbacher, *What motivates Us to care for the (distant) future?*, op. cit.
- ⁴³⁾ Tema che ho trattato ampiamente ne *La cura del mondo* e in "What emotions motivate care?", in *Emotions Review* (jan 2016).
- ⁴⁴⁾ P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, 2011.
- ⁴⁵⁾ R. Jaeggy, *Forme di vita e capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2017.
- ⁴⁶⁾ Partridge, *Why care about the Future?*, op. cit.

Etica e cambiamento climatico nel tempo dell'Antropocene

A trent'anni dal Rapporto Brundtland, può essere questa una buona occasione per volgersi indietro, con l'obiettivo di abbracciare in uno sguardo complessivo alcuni esiti dei dibattiti più recenti nell'etica ambientale, con specifico riferimento al problema del cambiamento climatico. Questa operazione vuole porsi a premessa di un discorso volto a delineare, in modi cauti ma costruttivi, un orizzonte di questioni e interrogativi intorno al futuro di questa problematica e della riflessione pubblica su questo tema.

Il mio intervento, dunque, come un Giano bifronte, guarda indietro per poter vedere avanti e vorrebbe tentare di ricucire il filo che lega due diverse dimensioni. Da un lato, la prospettiva dell'Antropocene, intesa come età in cui l'umanità si trova ad essere, per la prima volta, a causa della propria potenza di mutare le condizioni climatiche del pianeta, posta di fronte alla disturbante presa di coscienza che un potere agito originariamente senza intenzione e senza consapevolezza ha creato e imposto un rischio globale a sé stessa, alla propria conservazione e a quella degli altri esseri viventi del pianeta.

Se questa dimensione richiama alla necessità di comporre alcune linee di bilancio su quanto l'etica ambientale è riuscita a elaborare di fronte alle sfide che si è trovata davanti, dall'altro lato delinea il profilo di una incapacità, o quantomeno di una difficoltà, dell'etica di farsi carico in modi efficaci della questione ambientale e climatica. Ma il problema non resta circoscritto entro i confini di un discorso settoriale di pertinenza dell'etica ambientale, perché le domande sollevate dall'etica del cambiamento climatico ripropongono una sfida fondamentale all'etica *tout court* e rimettono al centro della discussione la prospettiva antropologica della inevitabile scelta e della responsabilità di quale umanità vogliamo incarnare per le generazioni future. Si addita qui allora un possibi-