



CeSPeC

Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di Etica pubblica

Anno 10, numero 2, 2019

ISSN 2039-2206

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Heritier (Università del Piemonte Orientale – Italia)
Mark Hunyadi (Université Catholique de Louvain – Belgique)
Graziano Lingua (Università di Torino – Italia)
Jean-Christophe Merle (Universität Vechta – Deutschland)
Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil)
Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant’Anna di Pisa – Italia)
Philippe Poirier (Université du Luxembourg – Luxembourg)
Iolanda Poma (Università del Piemonte Orientale – Italia)

REDAZIONE

Direttore responsabile: Graziano Lingua

Redazione: Marco Bernardi, Attilio Bruzzone, Alessandro De Cesaris, Paolo Monti, Roberto Franzini Tibaldeo, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Marta Sghirinzetti, Davide Sisto, Gabriele Vissio, Federico Zamengo

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 2 (2019).

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all’indirizzo:
redazione.eticapubblica@gmail.com

La giustizia intergenerazionale in un'epoca di crescenti disuguaglianze

A cura di Alberto Pirni e Fausto Corvino

Questioni

- A. Pirni, F. Corvino, *Lo spazio teorico della giustizia intergenerazionale: linee per un percorso di ricerca* (pp. 1-15)
- L. H. Meyer, *Dimensioni temporali nel dibattito sulla giustizia climatica* (pp. 16-31)
- T. Andina, *Prolegomeni per una giustizia intergenerazionale: appunti di metafisica* (pp. 32-45)
- G. Pellegrino, *Il futuro delle persone e il futuro dell'umanità: principi e teorie* (pp. 46-60)
- J. Tremmel, *Giustizia intergenerazionale e povertà intragenerazionale* (pp. 61-76)
- A. Gosseries, *Invecchiamento, longevità ineguali e giustizia intergenerazionale* (pp. 77-94)
- E. Padilla Rosa, J. Roca Jusmet, *L'analisi costi-benefici versus il principio di sostenibilità: l'economia del cambiamento climatico del premio Nobel 2018 William D. Nordhaus* (pp. 95-116)
- M. Capasso, *Agire per il futuro: Verso un approccio spinoziano al dibattito sulla giustizia intergenerazionale* (pp. 117-131)
- E. Piras, *Cooperazione allo sviluppo e giustizia globale intergenerazionale: ridefinire il dovere di assistenza?* (pp. 132-143)

Recensioni

- V. De Michele, "M. Hénaff, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, tr. it. e intr. di F. Fistetti, ETS, Pisa 2018" (pp. 144-149)
- G. Lingua, "O. Roy, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, tr. it. di M. Zurlo, Feltrinelli, Milano 2019" (pp. 150-154)
- G. Pezzano, "W. R. Stahel, *Economia circolare per tutti. Concetti base per cittadini, politici e imprese* (2019), tr. it. di A. Campanile, Edizioni Ambiente, Milano 2019" (pp. 155-159)
- E. Buriano, "R. Ronchi, B. Stiegler, *L'ingovernabile. Due lezioni sulla politica*, il melangolo, Genova 2019" (pp. 160-164)

Lo spazio teorico della giustizia intergenerazionale: linee per un percorso di ricerca

Alberto Pirni e Fausto Corvino

Abstract

Il concetto di giustizia intergenerazionale pone una sfida relativamente nuova alla filosofia politica e morale. Lo scopo di questo articolo è quello di definire ed isolare lo spazio teorico che questo concetto merita all'interno della più ampia prospettiva di ricerca relativa alle teorie della giustizia. Ci soffermeremo in particolare su due pilastri teorici: la sostenibilità ambientale, con un focus preciso sulla questione del cosiddetto "carbon budget", e la sostenibilità finanziaria, in riferimento ai sistemi di welfare ed al debito pubblico. Entrambi i pilastri saranno quindi analizzati in una doppia prospettiva, che tenga conto sia dei doveri di giustizia socio-economica verso le persone future, sia del problema di come i costi della giustizia intergenerazionale vadano ripartiti tra gli individui presenti alla luce della disuguaglianza intragenerazionale. Ciò ci consentirà di introdurre gli altri saggi che compongono il presente numero speciale di Lessico di Etica Pubblica e che, nel complesso, mirano a delineare un percorso di ricerca multidisciplinare che tiene conto degli aspetti normativi della giustizia intergenerazionale e della loro concreta possibilità di realizzazione.

Parole chiave: cambiamento climatico, generazioni future, giustizia distributiva, giustizia intergenerazionale, sostenibilità

The notion of intergenerational justice poses a relatively new challenge to political and moral philosophy. The purpose of this article is to define and isolate the theoretical space that this concept deserves within the broader research perspective of justice theories. We will focus in particular on two theoretical pillars: environmental sustainability, with a precise focus on the issue of the so-called "carbon budget", and financial sustainability, with reference to welfare systems and public debt. Both pillars will then be analysed in a double perspective, taking into account both the duties of socio-economic justice towards future people and the problem of how the costs of intergenerational justice should be shared between the present individuals in the light of intragenerational inequality. This will allow us to

introduce the other essays that make up this special issue of the Lexicon of Public Ethics and that, on the whole, aim at outlining a multidisciplinary research path that takes into account the normative aspects of intergenerational justice and their concrete possibility of realization.

Keywords: climate change, future generations, distributive justice, intergenerational justice, sustainability

1. Lo spazio teorico della giustizia intergenerazionale

Il tema della giustizia intergenerazionale è questione sorta piuttosto di recente all'interno del più ampio dibattito sulla giustizia distributiva e sulla giustizia sociale. Il dibattito sviluppatosi intorno a tale specifico tema ha saputo conquistarsi un proprio spazio di elaborazione teorica, proponendosi, direttamente o indirettamente, di affrontare e risemantizzare in modo nuovo due tra i concetti più profondamente caratterizzanti il lessico filosofico della modernità (almeno nella sua declinazione occidentale): quelli di *rischio* e di *limite*¹.

Vi sono molti possibili “accessi” a quello spazio teorico che l’etichetta “giustizia intergenerazionale” prova a raccogliere sotto di sé. Uno tra i più paradigmaticamente evidenti è offerto dal profilo socio-economico. In estrema sintesi, tale profilo sviluppa un argomento che può essere riassunto nei termini seguenti: fintanto che la crescita economica – ricordiamolo: fenomeno moderno associato alla Rivoluzione Industriale – ha consentito aumenti progressivi e sostenuti del Pil globale, il problema di cosa le generazioni passate lasciassero in eredità a quelle future non ha mai assunto un valore normativo ed un rilievo pubblico. Normalmente, con il susseguirsi delle generazioni miglioravano le condizioni generali di vita grazie, appunto, allo sviluppo economico, a nuove scoperte scientifiche, a migliorate forme di alimentazione, occasioni di mobilità e comunicazione, capacità di tutela sanitaria e così via. Non sono ovviamente mancati nella storia moderna e contemporanea passi indietro rispetto al passato. Il caso tipico è quello delle guerre, che hanno portato povertà e devastazione, e lo stesso discorso potrebbe essere esteso alle calamità naturali. Ma si tratta di fatti contingenti e non afferenti a caratteristiche intrinseche del sistema di produzione, né tanto meno a quello capitalistico, che si è andato affermando a livello globale, seppur gradualmente, a partire dalla prima metà del XIX secolo².

¹ Per un preliminare inquadramento di entrambi possono essere ricordati almeno i lavori di A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. di M. Guani, il Mulino Bologna 1990 e di R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna 2016.

² A. Maddison, *Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity*, AEI Press, Washington 2005; A. Maddison, *The World economy, Volume 1: A Millennial Perspective*, OECD

La giustizia intergenerazionale è normalmente associata a due tipi di problemi, la sostenibilità ambientale e la stabilità finanziaria. Il primo problema non è sicuramente recente. Il concetto di sostenibilità ambientale anticipa la modernità e diventa rilevante ogni qual volta uno o più esseri umani facciano uso di risorse naturali. Un efficace modo per rappresentarlo è quello noto, nella letteratura specifica sull'argomento, come "la tragedia dei beni comuni". Si tratta di uno scenario idealtipico descritto da Garrett Hardin, nel quale una serie di agricoltori persegue la strategia individualmente più razionale, spostando sempre più animali dai propri pascoli privati al pascolo comune, decretando così la rovina di quest'ultimo. Si tratta, appunto, di un caso idealtipico, che può agevolmente trovarsi riproposto, sia pure in forme e in riferimento a beni anche molto differenti, in qualsiasi contesto storico³. Si pensi ad esempio all'abbattimento delle foreste per ottenere legno o altri materiali, o le opere, anche rudimentali, di ingegneria idrica che intervengono sui corsi e sui bacini d'acqua. Tuttavia, sono questi problemi cooperativi contingenti che non necessariamente si dipanano su un piano intergenerazionale e che non mettono in discussione il modo di produzione attraverso cui la società crea e distribuisce ricchezza.

2. Il ruolo del 'carbon budget'

La sostenibilità ambientale diventa invece un problema di giustizia intergenerazionale non appena la scienza accerta l'esistenza del cosiddetto *carbon budget*, cioè di un quantitativo limitato di emissioni che gli esseri umani possono rilasciare, complessivamente, nell'atmosfera, superato il quale esistono serie probabilità di innescare un innalzamento della temperatura terrestre, rispetto ai livelli pre-industriali, tale da infliggere danni irreparabili all'ecosistema, agli esseri umani, agli animali e in generale a tutte le specie viventi⁴. La soglia critica è stata inizialmente individuata dagli scienziati nell'incremento della temperatura terrestre media di 2°C oltre i livelli pre-industriali, a cui corrisponde un *carbon budget* di circa due trilioni di CO₂. Tale soglia è stata in tempi più recenti ulteriormente abbassata a 1,5°C, rendendo in sostanza più urgente intervenire con misure concrete e,

Publishing, Parigi 2006; E. Grinin, V. Korotayev, *Great Divergence and Great Convergence: A Global Perspective*, Springer, Berlin 2015.

³ G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in «Science», 162, 3859, 1968, pp. 1243-1248.

⁴ S. Caney, *Justice and the distribution of greenhouse gas emissions*, in «Journal of Global Ethics», 5, n. 2, 2009, pp. 125-146; H. Shue, *Human Rights, Climate Change, and the Trillionth Ton*, in D.G. Arnold (a cura di), *The Ethics Of Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 292-314; S. M. Gardiner, *A Contract on Future Generations?*, in A. Gosseries e L. H. Meyer (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 77-118.

auspicabilmente, bastevoli a contenere gli effetti, sicuramente negativi, di tale innalzamento⁵.

Il modo corretto e più icasticamente evidente di guardare al *carbon budget* è intenderlo come un'enorme risorsa collettiva, corrispondente alla capacità dell'atmosfera di assorbire CO₂, quindi le esternalità negative delle attività produttive e di consumo degli esseri umani nell'era industriale e post-industriale, che occorre distribuire su base inter-individuale, globale e intergenerazionale. A rendere la questione ancora più peculiare e, se possibile, ancora più intricata, è il fatto che il *carbon budget* ha iniziato ad essere una risorsa collettiva molto prima che gli esseri umani se ne rendessero conto. A livello generale, si tende ad identificare il momento in cui si sono accumulate le prime emissioni di CO₂ nell'atmosfera con l'inizio della Rivoluzione Industriale in Inghilterra, quindi tra le fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Per altro, si tende a considerare il 1990, data in cui è stato pubblicato il primo report del Gruppo intergovernativo sul cambiamento climatico (IPCC)⁶, come momento storico oltre il quale è impossibile negare l'evidenza del cambiamento climatico, senza assumersi l'onere della prova contro la quasi unanimità della comunità scientifica internazionale. Tuttavia, molti ritengono sia eccessivamente compiacente nei confronti di coloro che hanno inizialmente contribuito a causare il cambiamento climatico applicare la cosiddetta “esenzione di ignoranza” a tutte le emissioni avvenute prima del 1990. L'unanimità scientifica circa gli effetti negativi dell'effetto serra non è caduta dal cielo, né è stata una scoperta improvvisa. È stata piuttosto il risultato di ricerche che si sono succedute nei decenni.

Il primo a teorizzare il nesso causale tra l'accumulo di gas serra nell'atmosfera e l'innalzamento della temperatura terrestre è stato il chimico svedese e Premio Nobel Svante Arrhenius, in un articolo pubblicato nel 1896 sul *Philosophical Magazine and Journal of Science* e intitolato “On the Influence of Carbonic Acid in the Air upon the Temperature of the Ground”. Da Arrhenius in poi si sono succedute, soprattutto nella seconda metà del XX secolo, varie elaborazioni modellistiche sull'effetto serra⁷.

⁵ IPCC, *A report of Working Group I of the Intergovernmental Panel on Climate Change - Summary for Policymakers*, 2007, accessibile presso <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/ar4-wg1-spm-1.pdf>; IPCC, *Summary for Policymakers - Understanding Global Warming of 1.5°C*, 2018, accessibile presso

https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/05/SR15_SPM_version_report_LR.pdf.

⁶ IPCC, *Climate Change: The IPCC Scientific Assessment*, 1990, accessibile presso https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/03/ipcc_far_wg_I_full_report.pdf.

⁷ S. Arrhenius, *On the Influence of Carbonic Acid in the Air upon the Temperature of the Ground*, in «Philosophical Magazine and Journal of Science», 5, n. 41, 1896, pp. 237-276. Una silloge delle successive elaborazioni di tale intuizione e modello è reperibile in: A. Gosseries, *Historical Emissions and Free-Riding*, in «Ethical Perspectives», 11, n. 1, 2004, pp. 36-60; L. H. Meyer, Pranay Sanklecha (a cura di), *Climate Justice and Historical Emissions*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

3. Le (co-)implicazioni intergenerazionali

3.1. Il carbon budget come limite e opportunità

Ma ad ogni modo, quale che sia la data precisa da cui si intende riconoscere la valenza normativa di un principio di precauzione relativo alle emissioni di CO₂, la questione del cambiamento climatico è caratterizzata da una duplice *complicazione* o *implicazione* intergenerazionale. La *prima* è che il *carbon budget* è una risorsa collettiva che nel momento in cui è stata scoperta essere tale (indipendentemente dalla data, per l'appunto) era già stata in parte erosa da agenti che o non esistono più o che sono ancora in vita, ma hanno operato nel passato, che al momento in cui attingevano alla risorsa condivisa in questione non sapevano di farlo, e che nel farlo hanno creato benefici diffusi, anche tra gli eredi di coloro che non hanno eroso o hanno eroso meno la risorsa condivisa.

La *seconda (co-)implicazione* afferisce invece al fatto che coloro che oggi si trovano a dovere ripartire, in prospettiva interpersonale e globale, ciò che resta di questa risorsa condivisa devono tenere in conto che il benessere delle persone future non potrà prescindere da due fattori: dall'accesso a questa risorsa e da tecnologie che consentano di produrre e consumare senza aggiungere nuova CO₂ nell'atmosfera. È questa consapevolezza diffusa che ha reso possibile un pronunciamento globale di rilevante valore, simbolico, innanzitutto, ma, si continua a ritenere, anche più stringentemente politico. All'interno del cosiddetto Accordo di Parigi, siglato nel 2015 dagli stati membri della Convenzione delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici, ci si è posti l'obiettivo di transitare verso un'economia a zero emissioni nette di CO₂ entro il 2050⁸. Ciò non significa, letteralmente, “smettere di emettere”, ma fare in modo che tutte le emissioni prodotte siano riassorbite prima di accumularsi nell'ecosistema, e ciò può avvenire sia stimolando il ruolo dei serbatoi naturali di cattura dell'anidride carbonica, le piante per semplicità, sia investendo in tecnologie in grado di assorbire e neutralizzare le emissioni. Si trattava di un obiettivo invero molto ambizioso, come si sarebbe scoperto di lì a poco, stante la difficoltà e incapacità politica di agire conformemente che si è avuto modo di verificare negli anni successivi e il conseguente ulteriore peggioramento della situazione a livello globale.

3.2. Sistemi pensionistici e di gestione del debito pubblico: asimmetrie ascendenti e discendenti

Allargando lo sguardo ad altri elementi fondamentali e caratterizzanti il vivere comune, potrebbe essere isolata (almeno) una *terza co-implicazione*, di natura invero

⁸ Il testo dell'Accordo di Parigi, insieme a molti altri materiali correlati, è reperibile all'indirizzo: https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris_it.

differente. Un discorso simile a quello del cambiamento climatico può infatti essere esteso alla seconda questione di giustizia intergenerazionale alla quale si alludeva in apertura, la sostenibilità finanziaria, che a sua volta può essere suddivisa, sotto il profilo analitico e di specificità di analisi – che non sarà naturalmente qui possibile mettere in campo in forma compiuta – in sostenibilità dei sistemi pensionistici e sostenibilità del debito pubblico. Al di là delle ovvie e complesse contingenze economiche relative ai tassi di interesse e sistemi di calcolo integrato, modelli contributivi o retributivi, di allocazione progressiva e differenziata, la questione pensionistica acquisisce rilevanza intergenerazionale allorché si verifica la congiunzione, anch'essa fenomeno recente, di tre diversi fattori strutturali: una forte crescita demografica, una crescita del rapporto tra pensionati da lavoro e lavoratori, una crescita del rapporto tra anziani e giovani (frutto di un allungamento della vita media e di una diminuzione delle nascite).

Quando ciò avviene, si crea una doppia asimmetria di potere sia tra le generazioni che diremmo “sovrapposte” sia tra quelle “adiacenti”. La prima è un’*asimmetria ascendente*, tale per cui gli individui ora produttivi si trovano nella posizione di decidere se tenere fede alle aspettative pensionistiche maturate dai soggetti produttivi del passato, fintanto che questi restano in vita. Più in generale potremmo dire che all’interno delle generazioni sovrapposte ora in vita, gli individui più giovani possono decidere se e quanto contribuire al benessere delle generazioni più anziane, senza che queste ultime possano minacciare ritorsioni equivalenti⁹. Ciò ovviamente rischia di trascinare la questione pensionistica al di fuori di quelle che John Rawls aveva descritto come le “circostanze oggettive” di giustizia¹⁰. Si origina da qui l’interrogativo teorico riguardo la reciprocità indiretta ascendente, tale per cui la generazione presente (G) trasferisce risorse alla generazione precedente (G+) con l’aspettativa che la generazione ancora più recente (G-) faccia un domani lo stesso con essa. Più precisamente, si genera la questione se questo genere di reciprocità sia sufficiente a porre doveri di giustizia di tipo intergenerazionale¹¹.

La seconda *asimmetria* è invece di tipo *discendente* ed accomuna il problema della sostenibilità pensionistica a quello della sostenibilità del debito pubblico, cioè all’accumulo di spesa pubblica in deficit, che in sostanza equivale ad un prestito sul futuro, tale per cui, detto in termini più espliciti, si consuma oggi e si rimanda il conto a chi verrà dopo. In entrambi i casi la generazione presente si trova nelle

⁹ OECD, *Pensions at a Glance 2013: OECD and G20 Indicators*, OECD Publishing, Parigi 2013, accessibile presso http://dx.doi.org/10.1787/pension_glance-2013-en; H. Fehr, S. Jokisch, L. J. Kotlikoff, *Global growth, ageing, and inequality across and within generations*, in «Oxford Review of Economic Policy», 26, n. 4, 2010, pp. 636–654.

¹⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice – Revised Edition*, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge MA 1999, pp. 109-112, §22 [edizione italiana: J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di Sebastiano Maffettone, traduzione di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 2008)].

¹¹ G. Arrhenius, *Mutual Advantage Contractarianism and Future Generations*, in «Theoria», 65, n. 1, 1999, pp. 25-35; J. Heath, *The Structure of Intergenerational Cooperation*, in «Philosophy and Public Affairs», 41, n. 1, 2013, pp. 31-66.

condizioni di potere decidere quale percentuale dei costi della sostenibilità finanziaria sostenere e quale percentuale trasferire alle generazioni future. Si colloca a questo livello l'ampio dibattito internazionale relativo all'opportunità di riformare i sistemi pensionistici, allungando ad esempio l'età pensionabile, o alla ristrutturazione della spesa pubblica per ridimensionare il debito pubblico: sono questi due casi tipici di intersecazione tra il piano intragenerazionale e quello intergenerazionale della giustizia¹².

4. Un possibile percorso di ricerca: riconfigurare tre questioni 'classiche' per la giustizia intergenerazionale

Il preliminare inquadramento delle questioni di giustizia intergenerazionale ci consente di arrivare ad un più ristretta focalizzazione di ricerca che è stata qui tentata. Trattandosi di una variazione recente del più ampio e antico dibattito sulla giustizia socio-economica, la ricerca sulla giustizia intergenerazionale, soprattutto quella normativa, si è concentrata finora su tre importanti questioni morali e politiche.

La prima è se nonostante l'asimmetria temporale che esiste tra individui appartenenti a generazioni successive, siano esse sovrapposte o separate, sia possibile sostenere che esistano dei doveri positivi di giustizia, quindi doveri di tipo socio-economico e non semplicemente compensativi, tra individui distanziati nel tempo. La seconda questione è se e in che modo sia possibile elaborare una teoria intergenerazionale del danno e quindi anche della sua compensazione, tenendo anche conto il famoso problema della non-identità formulato da Derek Parfit¹³. In sintesi, la sua posizione implica il motivare perché una determinata azione compiuta oggi possa arrecare danno a uno o più individui futuri quando l'identità biologica di questi individui dipende da scelte riproduttive individuali che a loro volta sono influenzate dall'azione che si ritiene arrechi danno nel futuro. La terza questione, infine, è quella di "cosa" la generazione presente "deve" alle generazioni future. Tale questione può essere affrontata sia in termini positivi, quindi attraverso l'elaborazione e giustificazione di principi distributivi (es. l'egalitarismo nelle sue

¹² V. Meier, M. Werding, *Ageing and the welfare state: securing sustainability*, in «Oxford Review of Economic Policy», 26, n. 4, 2010, pp. 655–673; C. Nerlich, J. Schroth, *The economic impact of population ageing and pension reforms*, in «ECB Economic Bulletin», n. 2, 2018, accessibile all'indirizzo https://www.ecb.europa.eu/pub/pdf/other/ebart201802_02.en.pdf.

¹³ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984, pp. 349 – 371 [edizione italiana *Ragioni e Persone*, trad. di Rodolfo Rini, Il Saggiatore, Milano 1989]; D. Parfit, *Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles*, in «Philosophy & Public Affairs», 45, n. 2, 2017, pp. 118-157. Cfr. D. Boonin, *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*, Oxford University Press, Oxford 2014. Su questo tema, tra i lavori più recenti, ci sia consentito rinviare anche a F. Corvino, *The Non-identity Objection to Intergenerational Harm: A Critical Re-examination*, in «International Journal of Applied Philosophy», 33, n. 2, 2019, pp. 165-185.

declinazioni più variegata, il prioritario, il sufficientario, l'utilitarismo, e così via), o in termini negativi, come compensazione, per l'appunto, di un eventuale danno intergenerazionale¹⁴.

Molto meno esplorata è invece la questione del rapporto tra la giustizia intragenerazionale e quella intergenerazionale, o più precisamente di come ripartire tra i componenti della generazione presente il "distribuendum" intergenerazionale. Un conto, infatti, è stabilire quale percentuale dei costi della sostenibilità, sia essa ambientale e finanziaria, è giusto che la generazione presente si assuma. Un altro conto è stabilire in che modo questi costi vadano allocati all'interno della generazione presente. Ciò può avvenire, innanzitutto, in due modi: in relazione alla capacità dei singoli di contribuire alla mitigazione del problema collettivo e in riferimento ai benefici (anche ereditati) che i singoli traggono dalle pratiche produttive e di consumo di cui il problema collettivo è l'insieme delle esternalità negative.

Da un punto normativo è giusto partire dalla prima questione, intergenerazionale, come fanno di solito i teorici della giustizia intergenerazionale. Ed è ciò che fa anche il più noto teorico contemporaneo della giustizia intragenerazionale, John Rawls, quando sovra-ordina il principio del giusto risparmio, di portata intergenerazionale, al principio di differenza, che invece si riferisce alle disuguaglianze tra contemporanei¹⁵.

I problemi, sia di natura teorica che pratica, sorgono quando invece si guarda alla prima questione, intergenerazionale, senza tenere conto della seconda questione, intragenerazionale. Quando cioè si postula, anche implicitamente, che data l'urgenza normativa di determinati doveri di giustizia intergenerazionale, una qualsiasi sotto-distribuzione dei relativi costi di implementazione tra i membri della generazione corrente sia giustificabile su un piano normativo. Il problema teorico di un simile ragionamento consiste nel sottovalutare le differenze assiologiche che potrebbero porsi rispetto a sotto-divisioni intragenerazionali più o meno diseguali di questi costi. Prendiamo come esempio una divisione intergenerazionale X del carbon budget, che sia allo stesso tempo efficace, in quanto consente di contenere nel lungo periodo l'innalzamento della temperatura terrestre entro limiti accettabili, e anche

¹⁴ Sul tema del dovere, ovvero l'obbligo morale nei confronti di generazioni future ci sia consentito il rinvio a: A. Pirni, *Overcoming the Motivational Gap: A Preliminary Path to Rethinking Intergenerational Justice*, in «Human Affairs», 29, n. 23, 2019, pp. 286-296.

¹⁵ Tuttavia, il principio del giusto risparmio obbliga la generazione presente a risparmiare per quelle future soltanto quando ciò è necessario per garantire l'esistenza stabile nel tempo di istituzioni giuste. Quando questo obiettivo è stato raggiunto, il tasso di accumulazione netta può anche scendere a zero – e i doveri di giustizia intergenerazionale della generazione presente si esplicano nel preservare le già esistenti istituzioni giuste. J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., pp. 251-258, § 44, pp. 111-112, § 22. Cfr. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge MA 2001, pp. 159-162 [ed. italiana *Giustizia come equità: Una riformulazione*, a cura di Salvatore Veca, traduzione di Gianlazzaro Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002].

intergenerazionalmente giusta, perché ripartisce in modo equo i costi di mitigazione tra le diverse generazioni. Si potrebbe quindi volere argomentare che implementare la distribuzione intergenerazionale X attraverso sotto-distribuzioni eque all'interno delle singole generazioni (sia a livello locale che globale), ad esempio attraverso una tassazione progressiva all'interno dei singoli sistemi nazionali e tenendo in conto la capacità contributiva dei singoli stati, sia preferibile ad ottenere X attraverso sotto-distribuzioni intragenerazionali più diseguali. Ma per potere elaborare principi di questo tipo occorre andare oltre la teoria intergenerazionale e in un certo senso "fare un passo indietro" sul livello intragenerazionale della giustizia.

Il problema di natura pratica di un focus normativo esclusivo sull'aspetto intergenerazionale della sostenibilità consiste invece nella creazione di fittizi conflitti intergenerazionali, che creano resistenza da parte dei soggetti più svantaggiati della generazione presente e pongono ostacoli alla tutela degli interessi degli individui futuri. Dove per conflitti intergenerazionali "fittizi" si intendono quelle contrapposizioni degli individui presenti, rispetto a politiche pubbliche volte a salvaguardare gli interessi degli individui futuri, che non originano da un rifiuto pregiudiziale degli obblighi di giustizia intergenerazionale, ma da problemi distributivi di tipo precipuamente intragenerazionale. Si potrebbero citare e discutere molti casi, ma forse il più noto è quello della tassa sul carburante diesel che il Presidente Francese Emmanuel Macron ha cercato di introdurre negli ultimi mesi del 2018 e delle enormi proteste di piazza che si sono susseguite nei mesi successivi ad opera dei cosiddetti gilet gialli. Da un lato, la tassa sul carburante può sicuramente trovare una giustificazione normativa nel principio di giustizia intergenerazionale per cui mitigare il cambiamento climatico è giusto e doveroso. Dall'altro, le classi medio-basse che hanno occupato le piazze francesi hanno avanzato un'obiezione di giustizia intragenerazionale secondo cui è sbagliato che a pagare i costi della transizione energetica siano coloro che vivono nelle periferie o fuori dai grandi centri cittadini, in quei luoghi, in sostanza, in cui muoversi con i mezzi pubblici è complicato e costoso (non da ultimo a causa di mancati investimenti pubblici nel settore, negli anni precedenti), e dove a volte non c'è proprio ragionevole alternativa all'automobile.

Significativa, in tal senso, è la frase pronunciata da un manifestante francese nei primi mesi della protesta: «Voi mi parlate della fine del mondo, io vi parlo della fine del mese»¹⁶. I due temi non sono necessariamente in contrasto, così come sarebbe sbagliato ritenere che chi avanza la richiesta di giustizia intragenerazionale sia insensibile o addirittura in contrasto rispetto a quella intergenerazionale. Il problema politico consiste nel non creare conflitti fittizi, ovvero pregiudizialmente orientati, tra i destinatari delle due diverse e complementari richieste di giustizia,

¹⁶ P. Haski, *Bisogna unire le battaglie dei gilet gialli e quelle degli ambientalisti*, in «Internazionale», trad. di Andrea Sparacino, 3 Dicembre 2018, accessibile all'indirizzo <https://www.internazionale.it/opinione/pierre-haski/2018/12/03/gilet-gialli-ecologia>.

perché, laddove ciò avviene, l'asimmetria temporale che esiste tra le due diverse classi di destinatari rischia di soffocare sul nascere ogni iniziativa a tutela della classe più vulnerabile, in quanto elettoralmente irrilevante (almeno direttamente): quella dei destinatari futuri delle richieste di giustizia socio-economica¹⁷.

Pertanto, l'obiettivo filosofico che soggiace all'intero percorso qui affrontato – e che certo ancora attende di essere ulteriormente approfondito – è quello di stimolare autori ed autrici che negli ultimi anni si sono occupati di questioni politiche, morali e ontologiche afferenti alle generazioni future a confrontarsi in una riflessione in cui il piano intergenerazionale incontra (ma non confligge con) quello intragenerazionale.

Siamo quindi partiti, fin dal titolo, dal concetto di disuguaglianza, più precisamente di disuguaglianza socio-economica interna ai singoli paesi che tramite le loro istituzioni nazionali si trovano a dovere affrontare le sfide inter-generazionali di questo secolo, siano esse di portata precipuamente globale come il cambiamento climatico, o nazionale come nel caso della stabilità del debito pubblico e dei sistemi pensionistici. La giustizia intergenerazionale ha dei costi, o per meglio dire implica la rinuncia al trasferimento verso gli individui futuri di costi di produzione e di consumo che è giusto che gli individui presenti internalizzino. La divisione della ricchezza a livello intragenerazionale ha un impatto diretto sulle capacità e i modi che le singole società hanno di reperire internamente le risorse necessarie a tutelare in benessere degli individui futuri (e ovviamente più impegnativo è il principio di giustizia intergenerazionale cui si mira, maggiori saranno queste risorse). Ciò che a noi interessa chiederci, in questa sede, estendendo il confronto all'intero ambito delle scienze sociali, è in che modo la disuguaglianza sociale che caratterizza la nostra epoca impatta sulla formulazione teorica e sulla realizzabilità pratica delle teorie e dei principi di giustizia intergenerazionale.

5. Il percorso qui affrontato

Al fine di affrontare questa peculiare declinazione tematica, si sono idealmente intrecciati studi di carattere più esplicitamente fondativo a studi volti ad analizzare singoli aspetti applicativi. Tutti, direttamente o indirettamente, prendono avvio

¹⁷ B. Martin, *Green hearts and gilets jaunes: Without economic justice, the green transition will not happen*, in «The Green Economy Coalition», 22 Marzo 2019, accessibile all'indirizzo <https://www.greeneconomycoalition.org/news-analysis/green-hearts-and-gilets-jaunes>; D. Fassin e A.C. Defossez, *One year on, the gilets jaunes are still fighting for justice*, in «New Statesman», 27 Novembre 2019, accessibile presso <https://www.newstatesman.com/world/2019/11/one-year-gilets-jaunes-are-still-fighting-justice>; Julian Brave NoiseCat, *No, climate action can't be separated from social justice*, in «The Guardian», 11 Giugno 2019, accessibile all'indirizzo <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jun/10/no-climate-action-cant-be-separated-from-social-justice>; P. Haski, *Bisogna unire le battaglie dei gilet gialli e quelle degli ambientalisti*, cit.

dall'alveo socio-economico di partenza del dibattito sulla giustizia intergenerazionale, e giungono a confermare per tale contesto teorico la legittimità di uno spazio di riflessione autonomo, compiutamente interdisciplinare, del tutto aperto a nuovi e certo urgenti sviluppi.

I contributi qui raccolti sono così stati organizzati tenendo presenti le due principali ramificazioni del dibattito, che potremmo dire ripartito tra “giustizia intergenerazionale climatica” e “giustizia intergenerazionale finanziaria e dei sistemi di welfare”, non senza dimenticare gli aspetti ontologici relativi ai soggetti e agli oggetti necessariamente coinvolti nel processo di intergenerazionalità.

Inaugura un mosaico certo internamente molto articolato il contributo di Lukas Meyer (*Dimensioni temporali nel dibattito sulla giustizia climatica*), che si incarica di affrontare il primo aspetto di intergenerazionalità sopra ricordato, ormai ordinariamente raccolto sotto l'etichetta di “giustizia climatica”¹⁸. Tale cespite tematico affronta in primo piano il tema del carbon budget elidendo la dimensione spaziale (dal punto di vista dell'effetto sistemico, non è decisivo in quale parte del mondo si producano le emissioni) e affrontando direttamente l'aspetto temporale. L'effetto delle emissioni (e il correlativo, progressivo accumulo) si manifesta *naturaliter* anche alcuni decenni dopo le medesime, per cui interrogarci sulla linea di continuità temporale, che tiene presente quanto occorso in vista di quanto potrà accadere, è del tutto fondamentale. Il saggio si inquadra dunque nel novero delle asimmetrie di responsabilità collettiva sopra individuate. Il contributo affronta quindi le due questioni cardine di tale declinazione tematica: la questione della *mitigazione* (come distribuire i “diritti di emissione” tra gli Stati) e quella dell'*adattamento* (la compensazione dei danni e perdite derivanti da emissioni pregresse). Il punto sicuramente innovativo è offerto dall'intento di affrontare entrambe le questioni sotto il profilo della giustizia distributiva (mentre il dibattito è solito pensare alla prima come questione distributiva e la seconda come tema di giustizia compensativa). Non è questo un approccio privo di rilevanti consequenzialità, per i sistemi di policies che potrebbero attivarsi o doversi riconfigurare. Si fa così strada una doppia linea normativa e giustificatrice dei doveri intergenerazionali. Innanzitutto, si consolidano i diritti che le generazioni future hanno al mantenimento di un profilo “sufficientarista”: ovvero alla garanzia del mantenimento di condizioni adeguate a soddisfare un livello minimo di bisogni essenziali. In secondo luogo, si giustificano i doveri di redistribuzione di carbon budget a vantaggio dei paesi storicamente più svantaggiati dalle emissioni passate.

Ma comprendere il complesso e non compiutamente condiviso relazionarsi tra diritti delle generazioni future e doveri di quella presente, certo non privo di

¹⁸ Su questo tema, tra i lavori più recenti, ci sia consentito rinviare a P.G. Harris (ed.), *A Research Agenda for Climate Justice*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, UK – Northampton, MA, USA 2019 e, in esso, al nostro contributo: G. Pellegrini-Masini, F. Corvino, A. Pirni, *Climate Justice in Practice: Adapting Democratic Institutions and Citizenship*, ivi, pp. 104-117.

effetti contro-intuitivi e potenzialmente conflittuali, implica la necessità di chiarire accuratamente il linguaggio concettuale di base e gli stessi elementi semantici complicati nel processo di intergenerazionalità. Assume su di sé tale obiettivo il saggio di Tiziana Andina (*Prolegomeni per una giustizia intergenerazionale: appunti di metafisica*). Sono qui preliminarmente richiamate linee di antropologia filosofica, supportata da numerosi contributi provenienti dalle neuro-scienze, volte a consolidare l'idea di essere umano come essere cooperativo. La costitutività cooperativa rende l'uomo un essere fondamentalmente sociale, ed è tale carattere ad essere innanzitutto sollecitato sotto il profilo intergenerazionale. È tuttavia necessario il consolidamento di una sorta di “vocabolario minimo” dell'intergenerazionalità, ed è questo il compito teorico qui delineato: i concetti di *attore sociale*, *generazione futura* e *azione transgenerazionale* sono i primi ad essere chiamati in causa e certo i più direttamente a contatto con la declinazione climatica dell'intergenerazionalità, formando così un ideale dittico con il contributo precedente. Il nucleo semantico più caratterizzante il concetto di azione intergenerazionale, il profilo della *durata*, racchiude in sé e profila tuttavia notevoli e ulteriori aspetti problematici qui affrontati, relativi, innanzitutto, alla dimensione del consenso (e delle sue potenziali figurazioni indirette, espresse o subite dalle differenti generazioni in gioco), per un verso, della responsabilità (individuale, collettiva, diffusa) per la stessa azione intrapresa, per l'altro.

Quasi idealmente a raccogliere il testimone di e da tale discorso, il saggio di Gianfranco Pellegrino (*Il futuro delle persone e il futuro dell'umanità: principi e teorie*), affronta, da un punto di vista normativo, il problema dell'agente, questa volta connotandolo sotto il profilo individuale della persona, e sotto quello sistemico, relativo all'umanità intera. Anche in questo caso, il legame con quanto sopra è evidente: è nuovamente la linea temporale e intergenerazionale dell'agire ad essere chiamata in causa, con particolare riferimento alla dimensione futura. La proposta è di ordine metodico: nessun attore si dichiara *ab initio* contrario a sostenere principi e doveri in favore delle generazioni future. Quanto è meno evidente, tuttavia è il perché, ovvero le ragioni e le motivazioni di un tale sostegno. Non è questa conclusione di poco momento. Il non sapere perché si sta adottando – ovvero si sta evitando di compiere – un determinato modello operativo, o un insieme di azioni, rischia di renderne sostanzialmente debole, ondivaga e potenzialmente inefficace l'adozione. Sono immaginati due scenari, quello relativo alla *priorità dell'umanità futura* (qualsiasi livello di condizioni di vita individuale sarebbe preferibile all'estinzione dell'umanità) e quello relativo alla *priorità delle persone future* (esiste un livello sotto il quale sarebbe preferibile che l'umanità si estinguesse). L'articolazione di argomenti a favore del primo o del secondo scenario produce effetti contraddittori e, in ogni caso, non conclusivi, circa la correlativa preferibilità.

Il contributo di Jörg Tremmel (*Giustizia intergenerazionale e povertà intragenerazionale*), giunge ad integrare il focus qui proposto, sollecitando il secondo punto teorico di sfondo sopra menzionato – la “giustizia intergenerazionale finanziaria e dei sistemi di welfare” –, muovendo invece la discussione verso la

questione del complesso rapporto normativo tra doveri di giustizia socio-economica verso i contemporanei e doveri di giustizia socio-economica verso gli individui futuri. Egli dunque si chiede se esista, in primo luogo, una tendenza storica e strutturale alla crescita parallela tra progresso sociale e disuguaglianza e, in secondo luogo, su come debba essere considerato, da un punto di vista politico e morale, un eventuale *trade-off* tra crescita economica inter-generazionale e eguaglianza. L'autore sviluppa quindi la sua duplice analisi partendo dall'ormai celebre lavoro dell'economista francese Thomas Piketty, secondo cui in un sistema capitalistico in cui il tasso di rendimento da capitale aumenta ad una velocità superiore alla stessa crescita economica, la ricchezza ereditata crescerà sempre più rapidamente di quella prodotta tramite lavoro. Tremmel difende la tesi di Piketty e si chiede se ciò implichi che il sistema capitalistico sia intergenerazionalmente ingiusto, prendendo in considerazione quella che egli stesso definisce "la critica della critica della disuguaglianza". Quest'ultima è declinata da Tremmel in due varianti. La prima elabora una posizione secondo la quale lo sviluppo economico intergenerazionale rende i poveri di oggi molto più vicini ai ricchi di oggi, di quanto i poveri di duecento anni fa lo fossero rispetto ai ricchi della stessa epoca. L'altra è la tesi sufficientarista, ripresa nella formulazione classica di Harry G. Frankfurt, che profila una conclusione del suo saggio con un'analisi degli argomenti morali a favore e contro la tassazione dei trasferimenti intergenerazionali di ricchezza all'interno delle singole famiglie.

Prosegue sullo stesso asse tematico il contributo di Axel Gosseries (*Invecchiamento, longevità ineguali e giustizia intergenerazionale*), che propone un'interessante riflessione sugli schemi di reciprocità ascendente e discendente che caratterizzano i sistemi pensionistici – e lo fa tenendo conto delle differenze di longevità e dell'invecchiamento medio all'interno delle singole generazioni. La domanda centrale è se esistano argomenti di giustizia contro un'aliquota contributiva pensionistica elevata. Si ritiene sia impossibile rispondere a questa domanda da una prospettiva unicamente intergenerazionale, mentre occorre prendere in considerazione alcune caratteristiche delle singole generazioni che prendono parte al sistema pensionistico. Egli elabora dunque un ragionamento in tre fasi. In una prima fase egli ragiona su un'aliquota elevata in un mondo senza disuguaglianze di longevità tra le generazioni. In una seconda fase introduce invece la disuguaglianza di longevità. In una terza fase aggiunge l'ulteriore elemento del progressivo innalzamento dell'età media nel passaggio da una generazione all'altra. L'argomento centrale prospettato è che quando si è in presenza di disuguaglianze di longevità ci si trova di fronte ad un dilemma morale nel decidere l'aliquota contributiva pensionistica, perché da un lato occorre prendere in considerazione i bisogni di base delle persone più anziane, dall'altro è invece necessario evitare di caricare i costi dell'alta longevità sui soggetti più giovani. Tuttavia, l'innalzamento dell'età media tende a mitigare il dilemma morale afferente all'aliquota contributiva se guardiamo alla questione dal punto di vista 'delle vite intere' anziché puramente sincronico.

Emilio Padilla Rosa e Jordi Roca Jusmet (*L'analisi costi-benefici versus il principio di sostenibilità: l'economia del cambiamento climatico del premio Nobel 2018 William D. Nordhaus*) riportano invece il focus economico sulla giustizia intergenerazionale nell'ambito del cambiamento climatico, e lo fanno proponendo una critica sia economica che morale ai modelli macroeconomici di William D. Nordhaus, il noto economista statunitense che nel 2018 è stato insignito, insieme al collega Paul Romer, del Premio Nobel per l'Economia, in ragione del suo contributo teorico all'integrazione del cambiamento climatico all'interno dell'analisi macroeconomica di lungo periodo. I due economisti spagnoli centrano il loro saggio sui due aspetti che ritengono maggiormente critici della teoria di Nordhaus, cioè il tasso di sconto sociale e la funzione di danno economico. Il primo indica lo sconto da applicare al valore di costi e benefici realizzati nel futuro, in ragione dell'assunto della preferenza temporale pura, tale per cui l'utilità perde valore percentuale, per gli individui presenti, a mano a mano che si allontana nel futuro. La seconda indica invece il rapporto tra innalzamento della temperatura terrestre e danni economici, misurati in termini di perdita di benessere. Padilla Rosa e Jusmet criticano quindi Nordhaus, rispetto alla sua proposta di applicazione di un tasso di sconto eccessivamente alto, sia da un punto vista economico che morale, e per l'impiego di una funzione lineare di danno che non tiene conto, a loro dire, né degli aumenti esponenziali dei danni a fronte di incrementi marginali della temperatura terrestre, né di possibili eventi catastrofici. La conclusione di Padilla Rosa e Jusmet è che il principio economico che meglio si presta alla realizzazione di un ideale politico e morale di giustizia intergenerazionale è il principio di sostenibilità, che si contrappone all'analisi costi-benefici di Nordhaus, forse troppo incentrata sulla massimizzazione del Pil a fronte dei rischi climatici.

Il contributo di Marianna Capasso (*Agire per il futuro: verso un approccio spinoziano al dibattito sulla giustizia intergenerazionale*) raccoglie in un certo senso il testimone dei contributi precedenti e si interroga, a sua volta, sulle questioni teoriche alla base del concetto stesso di giustizia intergenerazionale. Il suo tentativo è quello di delineare una sorta di terza via alla giustizia intergenerazionale, che faccia propri alcuni elementi giustificativi della teoria del contratto sociale di Spinoza, e si ponga a metà strada tra il neo-contrattualismo di matrice hobbesiana e quello di matrice kantiana. Capasso inizia a quindi a delineare e discutere gli aspetti sociali della filosofia di Spinoza, per poi interrogarsi sulle ragioni che, secondo Spinoza, spingono gli individui a sottoscrivere un patto sociale. Secondo la ricostruzione teorica proposta, il fatto che in Spinoza sia possibile ritrovare una giustificazione egoistica, tipica del neo-contrattualismo Hobbesiano, insieme ad una giustificazione non strumentale, relativa alla convergenza ed alla distribuzione dei poteri, renderebbe un neo-contrattualismo di matrice spinoziana superiore alle altre due alternative, in quanto combinerebbe alcuni degli aspetti positivi di entrambi. E ciò sarebbe evidente nell'ambito inter-generazionale, in cui si potrebbe argomentare, da una prospettiva neo-contrattualista Spinoziana, che gli individui futuri sono connessi ontologicamente a quelli presenti in una sorta di "schema di

socializzazione”. In ultima istanza, ciò consentirebbe di superare i limiti delle alternative contrattualistiche che faticano a spiegare perché gli individui presenti dovrebbero tenere conto degli interessi di individui futuri in un’ottica di scelta razionale.

Giunge a chiudere il percorso il saggio di Elisa Piras (*Cooperazione allo sviluppo e giustizia globale intergenerazionale: ridefinire il dovere di assistenza?*) che, significativamente, si propone di rinnovare il programma di ricerca di uno degli iniziatori dello stesso dibattito sulla giustizia intergenerazionale: John Rawls. Il punto di flesso è offerto da uno degli sviluppi più avanzati della sua teoria, relativa al *dovere di assistenza*, ovvero all’impegno, innanzitutto morale – ma pur sempre politicamente e giuridicamente condizionato –, delle società liberali a contribuire allo sviluppo (in tutti i sensi possibili) delle società svantaggiate. La proposta teorica qui avanzata prevede un’articolazione intergenerazionale di tale dovere, consentendo così un più ampio confronto sia con prospettive sufficientariste (come quella rawlsiana) sia con prospettive cosmopolite (volte a privilegiare un approccio egualitarista). La soluzione adottata riprende la struttura della reciprocità indiretta, proponendola però sia come tensione inclusiva da parte dei popoli delle società bene ordinate nei confronti dei popoli svantaggiati, sia come tensione tipica della giustizia riparatrice, volta cioè a offrire ai popoli svantaggiati la compensazione, pur riconfigurata, di quelle opportunità sulle quali i primi hanno potuto costruire le condizioni per il loro stesso sviluppo e la loro stessa capacità di costituirsi come società bene ordinate.

La giustizia intergenerazionale si scopre così possedere un proprio spazio teorico, certo molto chiaramente identificabile, per quanto sicuramente bisognoso di genuine integrazioni interdisciplinari, quali quelle qui proposte. Essa giunge così, quale sua prima e più fondamentale ispirazione, a inverare per altra via il classico programma di ogni teoria della giustizia: il riconoscimento e consolidamento di un criterio di uguaglianza complessa. È questa impresa teorica opportuna, si crede, per contrappuntare quegli stessi tempi di crescenti disuguaglianze nei quali essa si è trovata a muovere i primi passi di un percorso di legittimazione teorica, al fondo, ancora da compiersi.

Dimensioni temporali nel dibattito sulla giustizia climatica

Lukas H. Meyer

Abstract

Rispetto ai paesi meno sviluppati, i paesi altamente industrializzati hanno le maggiori responsabilità storico-causali per i cambiamenti climatici. Contemporaneamente a dei benefici relativamente grandi, hanno subito piccoli danni dai conseguenti cambiamenti climatici. Il problema del cambiamento climatico è un problema intergenerazionale e internazionale distributivo con una significativa dimensione storica. Le dimensioni del tempo futuro, passato e presente sono collegate in modo complesso. Innanzitutto, sulla base di un approccio intergenerazionale sufficientarista basato sui bisogni, possiamo argomentare a favore di un bilancio globale di emissioni carbonio compatibile con la protezione dei diritti sociali delle persone future. In secondo luogo, le conseguenze delle attività che hanno generato emissioni in passato sono significative per una equa assegnazione dei restanti diritti di emissione. In terzo luogo, nonostante la logica distributiva sia di importanza centrale per rispondere alle perdite ed ai danni causati da emissioni storiche, le richieste di giustizia compensativa diventeranno sempre più significative quando si potrà dimostrare che le attività delle persone attualmente viventi che generano emissioni causeranno danni ingiustificati alle persone future.

Parole chiave: cambiamento climatico, emissioni storiche, giustizia compensativa, giustizia distributiva, generazioni future

Compared to the less developed countries highly industrialized countries bear main historical-causal responsibility for climate change while, at the same time, having comparatively large benefits, but small damages from the resulting climate change. The problem of climate change is a distributive intergenerational and international problem with a significant historical dimension. The time dimensions of future, past, and present are interlinked in complex ways. Firstly, on the basis of intergenerational needs-based sufficientarianism we can argue for a global carbon budget compatible with protecting the welfare rights of future people. Secondly, the consequences of historical and past emission-generating activities are significant for

the fair allocation of the remaining permissible emission rights. Thirdly, while the distributive rationale also is centrally important for responding to loss and damages caused by historical emissions, compensatory justice claims increasingly will become significant when currently living people's emission-generating activities can be shown wrongfully to cause unjustified harm to future people.

Keywords: climate change, distributive justice, future generations, historical emissions, compensatory justice

1. Introduzione

La giustizia intergenerazionale, ovvero ciò che le persone attualmente in vita devono a quelle future e come interpretare la rilevanza normativa di ciò che hanno fatto le persone passate, è di fondamentale importanza nel fornire un'interpretazione di ciò che dovrebbe essere fatto nel presente per rispondere ai cambiamenti climatici. Le risposte alle domande riguardanti passato e futuro sono rilevanti per determinare come dovrebbero agire le persone attualmente in vita. Nel dibattito sulla giustizia climatica le dimensioni temporali di passato, presente e futuro sono collegate in maniera rilevante, o questo almeno è ciò che voglio suggerire nel presente articolo.

Alcune caratteristiche chiave del cambiamento climatico sono le seguenti: i cosiddetti gas serra nell'atmosfera influenzano il clima del pianeta terra; dall'epoca dell'industrializzazione l'umanità ne ha aumentato notevolmente la concentrazione, in particolare attraverso le emissioni di anidride carbonica. Le persone ottengono numerosi benefici quando si impegnano in attività che generano emissioni, come lo sviluppo di infrastrutture, la produzione di beni industriali e alimentari, la guida di automobili o la deforestazione. Finora, il livello passato e attuale di emissioni è stato fortemente correlato al livello di ricchezza.

Anche se, sotto certi aspetti, la scienza è costellata di incertezze, nel loro *Assessment Report* gli esperti del IPCC rilevano, con una certa sicurezza, che gli effetti delle emissioni collegate alle attività umane saranno fortemente dannosi per un numero ingente di individui. Tali effetti comprendono un aumento della malnutrizione, un aumento dei soggetti affetti da decessi, malattie, lesioni dovute ad ondate di calore, inondazioni, tempeste, incendi e siccità, e un aumento della morbilità e mortalità cardio-respiratorie. Proseguire le attività di business senza modifiche, ovvero non riuscire ad effettuare la transizione ad una economia a basse emissioni di carbonio, comporta rischi catastrofici¹. Esistono due caratteristiche chiave relative alle emissioni e ai loro effetti, una spaziale e una temporale. Dal punto di vista spaziale e per quanto riguarda l'effetto dannoso, non importa in quale parte del mondo le emissioni vengano prodotte. Sotto il profilo temporale, gran

¹ L. Meyer, H. Stelzer, *Risk-Averse Sufficiency*. *The Imposition of Risks of Rights-Violations in the Context of Climate Change*, in «Ethical Perspectives», 25, n. 3, 2018, pp. 447-470.

parte del cambiamento climatico dovuto alle emissioni si materializza diversi decenni dopo il verificarsi di tali emissioni.

In questo articolo, ci occupiamo della dimensione temporale del dibattito sulla giustizia climatica. La questione più rilevante è che, sebbene l'industrializzazione nei paesi più sviluppati sia responsabile di gran parte dell'accumulo di gas a effetto serra, molte persone dei paesi meno industrializzati o in via di sviluppo - in particolare coloro che vivranno in futuro - soffriranno in maniera sproporzionatamente maggiore per i cambiamenti climatici. Tra il 1850 e il 2002, i paesi industrializzati sono stati responsabili di oltre il triplo delle emissioni rispetto ai paesi in via di sviluppo (e inoltre i primi ospitano una netta minoranza della popolazione mondiale)². I paesi in via di sviluppo sono più vulnerabili ai cambiamenti climatici a causa di fattori geografici (come temperature più elevate già prima dei cambiamenti climatici), a causa della maggiore dipendenza dall'agricoltura, che è un settore particolarmente vulnerabile, e a causa delle minori capacità di adattamento.

Ci troviamo di fronte ad un'asimmetria: l'asimmetria di avere, da parte dei paesi industrializzati, la maggiore responsabilità storica e causale per i cambiamenti climatici, nonché di avere grandi benefici derivanti dalle attività che generano emissioni e danni relativamente piccoli dai conseguenti cambiamenti climatici. Al contrario, per quanto riguarda i paesi meno sviluppati, può essere loro imputata una responsabilità storica e causale relativamente limitata e i benefici derivanti dalle attività produttive generatrici di emissioni sono piccoli. Tuttavia essi sono destinatari di ingenti danni (attuali e futuri) dal conseguente cambiamento climatico. Questa asimmetria suggerisce che, in termini normativi, il problema del cambiamento climatico può essere inteso come un problema intergenerazionale distributivo con una significativa dimensione storica.

2. Dimensioni e questioni temporali

Affrontando questa doppia asimmetria, voglio distinguere le seguenti domande in un modo che mi permetta di affrontare le dimensioni temporali. La Dimensione Futura riguarda i diritti delle persone future e, nel contesto del cambiamento climatico, una domanda fondamentale è: attualmente quale livello di emissioni può essere giustificato su scala globale? Qui la questione della giustizia intergenerazionale riguarda i doveri di tutte le generazioni presenti nei confronti delle generazioni future, in considerazione del fatto che le emissioni attuali incidono sulle condizioni ambientali del futuro.

La Dimensione Passata riguarda la rilevanza delle attività passate per i doveri delle persone attualmente in vita: in primo luogo, in che modo dobbiamo

² K. Baumert, T. Herzog, J. Pershing, *Navigating the Numbers: Greenhousegas Data and International Climate Policy*, World Resources Institute, Washington 2005.

considerare le emissioni passate e le loro conseguenze benefiche nella distribuzione delle emissioni tra i soggetti viventi? Questa questione implica la domanda su come dovremmo distribuire globalmente il *mitigation burden* (vale a dire i costi di riduzione delle emissioni a una quota giustificabile). In secondo luogo, chi dovrebbe pagare per i danni causati dalle emissioni passate, assumendo che gli individui non sono mai rimasti, e presumibilmente non rimarranno neppure in futuro, ciascuno all'interno della loro giusta quota di emissioni? Ci stiamo occupando di come dovremmo ripartire globalmente lo sforzo per l'adattamento (vale a dire i costi di adattamento ai cambiamenti climatici che non sono stati evitati, non lo saranno, o sono strutturalmente inevitabili). Nell'arena politica e nel processo di negoziazione, queste due questioni saranno (e dovrebbero essere) spesso collegate tra loro. Tuttavia, analiticamente possono essere separate. E ha anche senso separare inizialmente le questioni di mitigazione e adattamento, perché la distribuzione dei diritti di emissione (la questione della mitigazione) sembra essere un problema di giustizia distributiva, mentre il pagamento del danno causato dalle emissioni (l'adattamento e la questione *loss&damage*) a prima vista sembra più un problema di giustizia compensativa, anche se suggerirò che anche quest'ultima è principalmente una questione di giustizia distributiva.

Quindi, in terzo luogo, c'è la Dimensione del Presente o la Giustizia nella Transizione: le risposte alle mie precedenti domande mirano a delineare quale sarebbe una risposta giusta, globale ed efficace ai cambiamenti climatici. Tuttavia, mentre le questioni di giustizia sono considerate estremamente importanti nei negoziati internazionali sul clima, non sembriamo avvicinarci a una strategia politica così concertata a livello globale. Pertanto, le genti oggi in vita e i singoli individui dovrebbero interrogarsi su cosa dovrebbero fare prima che sia raggiunta una soluzione politica equa, globale, legittima ed efficace e su come dovrebbero contribuire a tale soluzione. Inoltre, assumendo che dovremmo mirare a realizzare una soluzione politica globale, affrontiamo problemi di giustizia transizionale. Non affronterò queste domande in questo articolo. Al contrario, semplicemente le presuppongo e indicherò che affrontare domande su ciò che dovremmo fare oggi presuppone che si risponda alla domanda su ciò che è richiesto dalla giustizia, rispetto alle persone future e alle conseguenze delle precedenti attività generatrici di emissioni, causate dalle persone passate e presenti.

3. Futuro

Affinché sorga un problema di giustizia distributiva, una certa quantità di un determinato bene deve essere disponibile per la distribuzione. La natura da sola non stabilisce un punto di arresto "naturale" per i gas serra che emettiamo. Ciò è diverso rispetto a molti altri casi di giustizia distributiva in cui il bene in questione è strettamente (o in qualche modo) limitato, come la terra o il PIL. Quindi, se ci deve

essere un limite massimo alle emissioni, questo deve essere determinato da noi - non può essere preso come dato.

Una semplice giustificazione di un limite massimo può essere argomentata così: supponendo che gli individui futuri subiranno gravi danni in termini di violazione dei loro diritti (moralmente) fondamentali quando le temperature supereranno un certo livello e, inoltre, che le persone attualmente in vita possono ostacolare l'aumento di tale temperatura limitando le proprie emissioni a un certo livello, è necessario un tetto globale per le emissioni degli individui viventi, al fine di adempiere ai loro doveri minimi di giustizia nei confronti delle generazioni future. Imponendo un limite globale alle emissioni, gli individui attualmente in vita aiuteranno a assicurare e preservare le condizioni necessarie alla vita per i futuri esseri umani, che consentiranno loro di avere una vita sufficientemente buona o accettabile.

Tuttavia, alcuni teorici normativi mettono in dubbio che i soggetti futuri possano essere portatori di diritti nei confronti degli individui oggi in vita, soprattutto per le seguenti due ragioni: in primo luogo, i futuri individui non possono né rivendicare questi diritti, né imporre sanzioni su coloro che li violano sia a causa dell'impossibilità di interazione tra persone i cui tempi di vita non si sovrappongono, sia per l'asimmetria immutabile per la quale solo le persone attualmente in vita sono in grado di influenzare il benessere delle persone future, e non viceversa. Seguendo la Teoria della Volontà, affinché una persona abbia un diritto nei confronti di un'altra persona, è necessario che il primo sia in grado di esercitare i propri diritti in base alla condotta dell'altro³. Pertanto, l'immodificabile asimmetria di potere tra non-contemporanei escluderà la possibilità che futuri non-contemporanei (e persone decedute) siano portatori di rivendicazione di diritti contro i soggetti attualmente in vita⁴. Di conseguenza, per i sostenitori della Teoria della Volontà, le considerazioni sulla giustizia (quando intese come riflesso dei diritti morali di base e dei doveri correlati) non si applicano alle relazioni intergenerazionali. In questo articolo assumerò, insieme ai sostenitori della Teoria dei diritti basata sull'interesse o Teoria dell'Interesse⁵, che essere in grado di esercitare i propri diritti – di chiedere o rinunciare all'applicazione di un diritto – non è né sufficiente né necessario per essere portatore del diritto. Secondo la Teoria dell'Interesse affinché una persona detenga effettivamente un diritto, questo diritto, quando reale, deve preservare necessariamente uno o più interessi di questa

³ H. Steiner, *An Essay on Rights*, Blackwell Publishers, Oxford 1994; C. Wellman, *Real Rights*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995.

⁴ H. Steiner, *An Essay on Rights*, cit.; C. Fabre, *The choice-based right to bequeath*, in «Analysis», 61, n. 1, 2001, pp. 60-65.

⁵ J. Raz, *Rights and Individual Well-Being*, in J. Raz (a cura di), *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 44-59; M. Kramer, *Rights Without Trimming*, in M. Kramer et al. (a cura di), *A Debate over Rights*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 60-101

persona⁶. Per il senso di giustizia al quale mi riferisco qui assumeremo che, per una persona, la possibilità di formulare una valida richiesta di giustizia nei confronti di un altro individuo (che si trova a sottostare a dei doveri correlati) non dipende dalla capacità di danneggiarlo o giovargli⁷.

In secondo luogo, le generazioni future non potranno dire di essere state danneggiate dalle azioni delle persone attualmente in vita a causa del fatto che la loro composizione (l'esistenza, il numero e l'identità delle persone future) dipende dalle decisioni e dalle azioni delle persone attualmente in vita. Questa obiezione si basa sul cosiddetto problema di non-identità. In base a questo problema l'identità personale dipende dalla identità genetica. All'interno delle normali modalità di riproduzione umana, le persone non avrebbero potuto essere create se non dai loro genitori e in un periodo piuttosto breve, in cui era possibile far nascere la persona con quella esatta identità genetica. Le azioni degli individui passati hanno determinato l'incontro dei nostri rispettivi genitori e il fatto che questi hanno avuto figli in un preciso momento, e non un altro. Tra le azioni necessarie per la nascita di una persona possono esserci azioni che si ritengono comunemente dannose, come le guerre e l'uso non sostenibile di risorse naturali. Tuttavia, se la non realizzazione dell'azione apparentemente nociva avesse fatto sì che la persona apparentemente danneggiata non esistesse affatto, allora questa persona non può essere considerata danneggiata da tale azione. Questo è il nucleo del problema di non-identità⁸. La persona che per la sua stessa esistenza dipende da una azione apparentemente dannosa, non può essere considerata danneggiata in misura maggiore dall'azione in questione di quanto non lo sarebbe stata se questa azione non fosse mai stata eseguita. Infatti, in quel caso la persona non esisterebbe affatto.

In risposta al problema della non-identità, alcuni sostengono che le “persone future contingenti” – ovvero quei soggetti la cui esistenza in quanto tale dipende dalle azioni delle persone attualmente in vita - non possono essere portatrici di diritti nei confronti di quelle attualmente in vita, né verso gli atti di quest'ultimi⁹. Altri sostengono che mentre le generazioni attuali non possono danneggiare le generazioni future, possono violare i diritti delle generazioni future potenziali: la violazione di alcuni diritti di una persona può essere meglio intesa come la mancata considerazione di un danneggiamento dei suoi interessi¹⁰. Altri filosofi, tra cui l'autore di questo articolo, hanno presentato una nozione di danno per la quale non si pone il problema della non-identità. Secondo la nozione di “soglia di danno” un'azione è quindi dannosa per una persona se, come conseguenza dell'azione stessa, la persona in questione scende al di sotto di una soglia di benessere definita

⁶ Ivi, p. 62.

⁷ B. Barry, *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice*, Harvester-Wheatsheaf, London 1989, Vol. I.

⁸ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984

⁹ D. Heyd, *The Intractability of the Nonidentity Problem*, in M. Roberts, D. Wasserman (a cura di), *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and The Nonidentity Problem*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 3-25.

¹⁰ R. Kumar, *Who Can Be Wronged?*, in «Philosophy & Public Affairs», 31, n. 2, 2003, pp. 98-118.

normativamente - questa intesa solamente come una nozione sufficiente di danno¹¹. Il problema di non-identità non si pone perché, in base alla nozione di “soglia di danno”, l’identificazione del danno causato non si basa su un ipotetico confronto con una situazione in cui l’atto dannoso non è stato compiuto.

Affidarsi a tale nozione di danno limiterà la rilevanza del problema di non-identità su diversi livelli, a seconda di come la soglia è definita nella sostanza. A mio avviso, gli individui presenti e futuri hanno diritto a un livello sufficiente di benefici (secondo un principio di sufficienza intergenerazionale), e questi benefici devono essere concepiti in termini di bisogni di base. Secondo il *sufficienzarismo* basato sui bisogni, l’attuale generazione dovrebbe consentire alle generazioni future di soddisfare i propri bisogni di base, ad esempio i bisogni di acqua potabile, cibo e assistenza sanitaria. Solo una volta assolto questo dovere assolutamente prioritario, altri principi di giustizia intergenerazionale, o principi morali non basati sulla giustizia, possono entrare in gioco¹².

Anche se assumessimo che gli individui futuri possano avere pretese di giustizia sufficientarista nei confronti di coloro che attualmente sono in vita, queste affermazioni sono di limitata importanza normativa nella pratica, dal momento che bisognerebbe diminuire di valore le legittime pretese dei soggetti futuri quanto più lontano in futuro queste persone vivranno. Quindi i diritti delle persone che vivranno in un futuro remoto (compresi quelli che molto probabilmente saranno seriamente danneggiati dai cambiamenti climatici) sono praticamente irrilevanti rispetto al modo in cui i nostri contemporanei dovrebbero adempiere ai loro doveri di giustizia. Qui, voglio sottolineare due punti. La maggior parte dei filosofi rifiuta la pura preferenza temporale, concordando sul fatto che anche se le persone future vivranno in futuro e saranno quindi in grado di realizzare le loro rivendicazioni solo un domani, ciò non costituisce una buona ragione per sostenere che le pretese delle persone future nei confronti dei viventi hanno meno peso delle pretese che coloro che vivono nello stesso tempo avanzano gli uni contro gli altri. Al contempo, appare ovvio che nella scelta tra varie opzioni politiche anche le considerazioni sull’efficacia contano. L’efficacia delle opzioni politiche dipende in parte dal tempo in cui una certa scelta politica porterà determinati benefici. Il rifiuto della pura preferenza temporale è compatibile con l’idea, che nella decisione sull’esistenza o meno di buone ragioni per perseguire una certa politica, influisca la tempistica dei benefici.

Il cosiddetto *Opportunity Cost Argument* (OCA) sostiene l’affermazione secondo cui vi sono meno motivi per eseguire un’azione che porta benefici in futuro

¹¹ S. Shiffrin, *Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm*, in «Legal Theory», 5, n.2, 1999, pp. 117-148; L. Meyer, *Past and Future. The Case for a Threshold Conception of Harm*, in J. Raz et al. (a cura di), *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 143-159

¹² L. Meyer, *Intergenerationelle Suffizienzgerechtigkeit*, in N. Goldschmidt (a cura di), *Generationengerechtigkeit: Ordnungswirtschaftliche Konzepte*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 281-322; L. Meyer, T. Pölzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, in S. Gardiner (a cura di), *Oxford Handbook on Intergenerational Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2020.

- o in un lontano futuro - rispetto a un'azione che porta benefici nel presente o nel prossimo futuro. Supponiamo che molti investimenti abbiano un tasso di rendimento positivo. Gli individui viventi hanno buone ragioni per perseguire una certa azione politica con costi attuali e benefici futuri, *a seconda del momento* in cui i benefici di questa azione si materializzeranno. Le risorse utilizzate per una politica di mitigazione potrebbero essere usate anche per un'altra politica di mitigazione, o per altri progetti con benefici futuri. Altre politiche potrebbero avere benefici maggiori se composte nel tempo¹³.

Nel contesto della valutazione delle esistenti opzioni di politica climatica, e quando presupponiamo che gli individui futuri abbiano diritti di base la cui protezione è di massima importanza, l'argomento ha scarsa rilevanza pratica. Per quanto riguarda la sostituzione delle politiche di mitigazione con altri progetti orientati al futuro, difficilmente può esistere un progetto i cui benefici futuri possano sostituire la prevenzione dei potenziali rischi catastrofici che stiamo imponendo alle generazioni future dalle attuali misure di mitigazione. E, naturalmente, quando si confrontano le opzioni politiche dovremmo supporre che le politiche, o gli investimenti, alternativi possano ragionevolmente essere attuati.

Avendo difeso la validità e il significato delle rivendicazioni di giustizia delle persone future nel contesto dei cambiamenti climatici, dovrei sottolineare che probabilmente non saremo in grado di scegliere tra le politiche climatiche sulla base delle sole affermazioni di giustizia sufficientarista: in primo luogo, nel discutere della giustizia climatica supponiamo che la vita umana sulla terra continui (dato che, per qualunque scopo pratico, speculare sul far cessare la vita umana sulla terra è inutile, poiché i costi morali di tutte le misure possibili che potrebbero porre fine alla vita umana sono così alti che non dovremmo in ogni caso adottarle) o presupponiamo che la vita umana *debba* continuare. Quest'ultima affermazione non può essere completamente difesa sulla base di considerazioni di giustizia in quanto le persone non hanno alcun diritto o pretese di giustizia da far valere. In secondo luogo, il numero di persone future influenzerà la quantità di emissioni che gli individui viventi e futuri sono autorizzati a disperdere come prodotto collaterale delle loro attività: potremmo avere un ventaglio di opzioni politiche che soddisfano equamente bene i nostri doveri di giustizia sufficientarista. Inoltre potremmo avere, tra le varie opzioni politiche, una che fornirebbe più di ciò che la giustizia richiede per gli individui futuri, ma per un numero inferiore di persone, rispetto a un'altra politica, che fornirebbe solamente ciò che la giustizia richiede ma per un maggior numero di individui. L'attuale generazione potrebbe desiderare che gli individui futuri possano continuare i suoi progetti (ad esempio, partecipare alla ricerca scientifica) o che i suoi progetti portino beneficio alle persone future, o entrambe le cose. E i presupposti che consentono a progetti fortemente orientati al futuro di avere successo, sono probabilmente più esigenti di quanto non richieda l'assicurare

¹³ L. Meyer, D. Roser, *Climate Justice and Historical Emissions*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 13, n. 1, 2010, pp. 229-253.

condizioni che non violino pretese di giustizia di tipo sufficientarista degli individui futuri. Pertanto, le considerazioni sulla giustizia non possono guidarci nella scelta tra queste politiche¹⁴.

4. Passato

4.1. Distribuzione del bilancio globale ammissibile di carbonio residuo.

In primo luogo, in che modo dovremmo tenere conto delle emissioni passate e delle loro conseguenze benefiche nella distribuzione iniziale dei diritti di emissione tra le persone attualmente in vita? In secondo luogo, chi dovrebbe pagare per i danni causati dalle emissioni (passate) assumendo che non si è mai rimasti, e probabilmente non si rimarrà mai, ognuno all'interno delle proprie giuste quote di emissione?

Prima di discutere in base a quali principi dovremmo giudicare l'assegnazione iniziale dei diritti di emissione commerciabili, dobbiamo stare attenti a dichiarare chiaramente qual è esattamente il bene a cui applichiamo tali standard. Userò una approssimazione e parlerò semplicemente della distribuzione delle emissioni, mentre ciò che è destinato alla distribuzione sono i diritti commerciabili di emettere inquinanti, e non le emissioni stesse. I beni ai quali vengono applicati i principi di distribuzione sono, tuttavia, i vantaggi derivabili dall'uso dei diritti di emissione e non i diritti di emissione stessi. I diritti di emissione sono vantaggiosi perché consentono quelle che ho definito "attività generatrici di emissioni" come ad esempio la produzione di beni industriali, l'agricoltura o l'uso dell'aereo per le vacanze. Quindi, ciò che l'abbreviazione "distribuire le emissioni" significa in definitiva, è la distribuzione del vantaggio di potersi permettere attività che generano emissioni¹⁵.

Propongo un pluralismo di concezioni della giustizia che riflettono diverse questioni che riguardano il giusto e i tipi di relazioni tra persone. Le ragioni del sufficientarismo intergenerazionale riflettono le caratteristiche speciali non contingenti delle relazioni intergenerazionali. Per le relazioni tra contemporanei (e tra membri di società ben ordinate) può essere plausibile applicare principi più esigenti. In particolare, suggerisco di fare affidamento sulla visione prioritaria per valutare le relazioni tra i contemporanei a livello globale. È quell'approccio che sostiene che portare beneficio alle persone sia importante indipendentemente da quanto gli altri possiedono, ma che dovremmo dare maggior peso ai benefici che

¹⁴ L. Meyer, *More Than They Have a Right To: Future People and Our Future Oriented Projects*, in N. Fotion, J. Heller (a cura di), *Contingent Future Persons: On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future*, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 137-156.

¹⁵ L. Meyer, D. Roser, *Climate Justice and Historical Emissions*, cit.

riguardano quei soggetti che non sono in buone condizioni, piuttosto che portare benefici alle persone che sono benestanti¹⁶.

Non è affatto semplice decidere come applicare la visione prioritaristica alla distribuzione di un particolare bene, o di una determinata fetta (in questo caso di diritti di emissione) dell'intero universo di merci¹⁷. Cosa è richiesto in termini di distribuzione dei diritti di emissione, se si astrae dal contesto attuale di distribuzione di altri beni? Richiederebbe semplicemente un'equa distribuzione pro capite di questi diritti. La visione prioritaristica giustifica la distribuzione disuguale di un importo fisso di un bene solo in due casi: primo, se alcuni dei destinatari stanno peggio di altri; in secondo luogo, se alcuni dei destinatari possono trarre maggiori benefici da un bene particolare rispetto ad altri. Entrambe le motivazioni sono escluse, a causa del presupposto che il contesto distributivo non deve essere preso in considerazione. Per la seconda motivazione, è giustificato dal fatto che il numero di benefici che gli individui possono trarre da un diritto di emissione dipendono dalle dotazioni di altri beni come la ricchezza, l'ambiente naturale o la struttura industriale del proprio paese. Pertanto, con il contesto distributivo generale considerato irrilevante, la visione di priorità richiederebbe una distribuzione di pari diritti di emissione pro capite.

La prima delle due giustificazioni della disuguaglianza è significativa per la visione prioritaristica, tuttavia, solo se prendiamo in considerazione la distribuzione globale attualmente esistente di merci come contesto: le regioni meno sviluppate sono molto meno abbienti rispetto alle regioni fortemente industrializzate. Queste sono talmente meno ricche che potremmo dare tutti i diritti di emissione alle persone nelle regioni meno sviluppate e - anche con tutti i progressi economici che questi diritti di emissione consentono (o con tutta la liquidità che gli Stati meno sviluppati potrebbero generare dal vendere questi diritti di emissione) - potrebbero essere, nel complesso e nel prossimo futuro, comunque in condizioni peggiori degli stati oggi altamente industrializzati. Pertanto, dare tutti i diritti di emissione ai paesi meno sviluppati è ciò che richiede la visione prioritaristica.

In secondo luogo, se pure potesse essere calcolata una tendenza che decida se saranno gli Stati meno sviluppati oppure quelli altamente industrializzati a trarre maggiori benefici dai diritti di emissione, si dovrebbe tener conto del fatto che tale tendenza verrebbe in ogni caso notevolmente ridotta del commercio delle emissioni. Se assumiamo l'effettiva commerciabilità dei diritti di emissione, le possibili disparità nel beneficiare dai diritti di emissione si riducono drasticamente perché coloro che ne traggono poco profitto possono semplicemente trasformarli in denaro.

La conclusione è quindi che la visione prioritaristica richiede come minimo pari diritti di emissione pro capite, oppure maggiori diritti (o possibilmente tutti) per gli stati meno sviluppati - e ciò prendendo in considerazione tutte le questioni menzionate, ma senza considerare le emissioni passate.

¹⁶ D. Parfit, *Equality and Priority*, in «Ratio», 10, n. 3, 1997, pp. 202-221.

¹⁷ L. Meyer, D. Roser, *Climate Justice and Historical Emissions*, cit.

Come dovremmo modificare questa risposta quando prendiamo in considerazione anche il passato? Qui ho sostenuto che le maggiori emissioni passate da parte dei paesi industrializzati ci danno ragioni per inclinare l'assegnazione dei diritti di emissione a favore degli Stati meno sviluppati, nel senso che i suoi diritti di emissione *pro capite* dovrebbero essere superiori a quelli degli Stati altamente industrializzati¹⁸. Le obiezioni più frequenti contro la presa in considerazione delle emissioni passate includono i seguenti tre punti:

1. “Perché dovrei essere responsabile delle colpe dei miei antenati?”; l'obiezione afferma che le persone attualmente in vita non dovrebbero essere rese responsabili degli atti dei loro antenati e non dovrebbero essere svantaggiate semplicemente perché le persone che hanno abitato nel loro stesso paese in passato hanno emesso troppi inquinanti.
2. “Non sapevamo dell'effetto serra”; l'obiezione afferma che si può essere incolpati di un certo atto solo se si conoscono - o si è tenuti a conoscere - gli effetti dannosi dell'atto, mentre è discutibile se fino a poco tempo fa la conoscenza degli effetti dannosi delle emissioni fosse sufficientemente diffusa.
3. La terza obiezione afferma che il problema della non-identità implica che nessuno può sostenere di stare peggio o meglio di quanto sarebbe stato se una nuova politica climatica fosse stata perseguita in un passato sufficientemente lontano.

Ognuna delle obiezioni prende di mira le emissioni da un punto diverso del passato. La prima riguarda le emissioni di persone che sono morte, la seconda, diciamo, prima del primo rapporto IPCC del 1990, e la terza le emissioni (e le politiche che influenzano le emissioni) così indietro nel tempo da essere un fattore determinante per il numero e la identità delle persone che vivono oggi.

Ci sono due modi di prendere in considerazione la questione delle emissioni passate (più precisamente: di prendere in considerazione una parte delle emissioni passate) che non sono sensibili a queste tre obiezioni. Il primo modo si basa su ciò che consideriamo i “nuclei rilevanti di interesse” e, in particolare, quale estensione temporale questi hanno. Quando chiediamo l'uguaglianza dei benefici in termini di emissioni, chiediamo uguaglianza in ogni momento della storia o uguaglianza per l'intera durata della vita delle persone? Credo che quest'ultima opzione sia molto più plausibile in questo contesto: per tutta la vita le persone non possono che impegnarsi in attività che generano emissioni dato che queste attività sono estremamente rilevanti per il loro benessere; finora e fino a quando non avremo compiuto notevoli progressi nel trasformare le nostre economie in modo che siano prive di carbonio, le emissioni saranno fortemente correlate al livello di benessere realizzabile. Generare inquinamento sembra essere un prerequisito per perseguire la

¹⁸ L. Meyer, *Why Historical Emissions Should Count*, in «Chicago Journal of International Law», 13, 2013, pp. 598-614.

maggior parte, se non tutti, i progetti di valore, in tutte le fasi della vita. Se consideriamo l'intera durata della vita delle persone come nucleo rilevante, allora una parte delle emissioni passate entra molto facilmente nell'equo accordo relativo all'odierna distribuzione dei diritti di emissione: vi rientrano tutte le emissioni che si sono verificate durante la vita di coloro che sono attuali viventi. Le persone nei paesi altamente industrializzati hanno tipicamente già goduto di grandi progressi economici associati alle emissioni durante la loro vita: se vogliamo equiparare i benefici delle attività generatrici di emissioni, una parte maggiore di quelli rimanenti dovrebbe andare alle persone nei paesi meno sviluppati in modo che abbiano l'opportunità di "recuperare". Questo è il primo modo di sostenere che i paesi in via di sviluppo dovrebbero avere diritti di emissione pro capite superiori alla media, sulla base della disparità delle emissioni passate.

Il secondo modo giustificabile di tenere conto delle emissioni passate per la determinazione delle odierne quote giuste, si basa sulla considerazione che l'obiettivo non è uniformare le emissioni pro capite, ma piuttosto i benefici delle emissioni pro capite. E, poiché l'industrializzazione perseguita e vissuta dagli antenati delle persone che vivono attualmente nei paesi industrializzati produce benefici ancora oggi, e in misura maggiore per le persone dei paesi industrializzati rispetto ai quelli in via di sviluppo, questo deve essere preso in considerazione, anche se le emissioni sono state causate da persone che ora sono morte. I benefici delle emissioni passate includono, ad esempio, scuole e strade che sono state costruite prima che nascessero gli individui attualmente in vita, ma che sono utili ancora oggi.

4.2. Il pagamento dei danni causati dai cambiamenti climatici

Chi dovrebbe pagare per i danni causati dalle emissioni passate, in particolar modo supponendo che le persone non abbiamo mai rispettato, e mai accetteranno, una equa distribuzione dei diritti di emissione? Questi costi hanno due aspetti: in primo luogo, i danni climatici stessi, e in secondo luogo i costi di adattamento necessari per minimizzare, o almeno ridurre, i danni climatici - questo perché l'impatto delle emissioni non dipende solo dal livello di cambiamento climatico da esso prodotto, ma anche dalla reazione umana a questo cambiamento.

Io suggerisco che al posto di considerare i danni climatici soprattutto come una motivazione che giustifica il risarcimento di un illecito, dovremmo vederli principalmente come una ragione per iniziare una redistribuzione, dovuta a danni e benefici immeritati¹⁹. Un modo per distinguere tra l'idea di distribuzione e quella di compensazione si basa sulla premessa che esiste una distribuzione elementare dei beni che sia giusta. Questa distribuzione di base è da un lato determinata da un certo criterio (come l'approccio prioritaristico) e dall'altro dalle modifiche alla

¹⁹ L. Meyer, D. Roser, *Climate Justice and Historical Emissions*, cit.

distribuzione (sempre determinate dal criterio) che qualcuno sperimenta come risultato di scelte (corrette) di cui è responsabile. Le deviazioni da questo approccio di base producono due diversi tipi di reazioni. Nel caso in cui la reazione si basi sul fatto che quanto accaduto era sbagliato, stiamo operando nel regno della giustizia compensativa. Nel caso in cui la reazione si basi sull'idea di livellare benefici o danni indebiti (che sono dovuti ad esempio alla fortuna, o ad azioni dannose ma non illecite), stiamo operando nell'ambito della giustizia distributiva.

Di conseguenza, l'idea di base è quella di chiedere: per l'adattamento ai cambiamenti climatici quali obbligazioni si basano sull'erroneità di ciò che è stato fatto, ovvero quali doveri possono essere ricondotti alla logica compensativa? Quelli che invece non possono essere ricondotti entro questi termini, rientreranno nella categoria della logica redistributiva e saranno da considerare orientati a livellare benefici e danni indebiti.

I risarcimenti per i danni climatici sono difficili da giustificare e per varie ragioni. Possiamo distinguere diverse versioni dei pagamenti compensativi a seconda di chi ha il dovere di farsene carico²⁰. Colui che più ovviamente si deve caricare del peso dei pagamenti compensativi è lo stesso diffusore delle emissioni illecite. Chiamerò questo *l'Emitter Pays Principle* (EmPP). Una seconda interpretazione del pagamento compensativo identifica come responsabile della compensazione il beneficiario delle emissioni illecite. Una terza versione attribuisce il dovere di pagare un risarcimento alla comunità che commette illeciti: un *Community Pays Principle* (CoPP). In questo contesto discuterò solo *l'Emitter Pays Principle*. Non vi sono molti dubbi sul fatto che in generale (ovvero, indipendentemente dal fatto che possa essere fruttuosamente applicato alla questione del cambiamento climatico), l'idea di un tale principio compensazione è ben supportata dalle nostre intuizioni morali. Ciò è in contrasto con i principi che prevedono che paghi il beneficiario (BePP) o la comunità (CoPP) - in questi casi il principio stesso è contestato, anche a prescindere dalla sua applicazione al problema del cambiamento climatico. Quindi la mia domanda è: *l'Emitter Pays Principle* può giustificare pagamenti compensativi nel il caso specifico di danni climatici?

Esistono cinque problemi di base quando si vogliono giustificare i pagamenti compensativi nel contesto dei danni climatici.

- a) I potenziali pagatori potrebbero essere morti.
- b) I potenziali pagatori potrebbero non aver superato le loro giuste quote di emissione.
- c) I potenziali pagatori potrebbero essere stati (senza colpa) ignoranti.

²⁰ Cfr. S. Caney, *Environmental Degradation, Reparations, and the Moral Significance of History*, in «Journal of Social Philosophy», 37, n. 3, 2001, pp. 464-482; Id., *Cosmopolitan justice, responsibility, and global climate change*, in «Leiden journal of international law», 18, n. 4, 2005, pp. 747-775; A. Gosseries, *Historical Emissions and Free Riding*, in «Ethical Perspectives», 11, n. 1, 2004, pp. 36-60; L. Meyer, P. Sanklecha, *Climate Justice and Historical Emissions*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

- d) Si potrebbe dire che i potenziali destinatari (a causa del problema di non-identità) siano stati danneggiati solo in base a una concezione del danno come soglia.
- e) Si potrebbe dire che i potenziali pagatori (a causa del problema di non-identità) non ne abbiano beneficiato.

Se l'*Emitter Pays Principle* viene usato per giustificare pagamenti compensativi, si devono identificare gli inquinatori illeciti e le persone indebitamente danneggiate. Qualcuno inquina a torto se (i) ha superato la sua quota equa di emissioni e (ii) sapeva o era tenuto a conoscere la dannosità delle sue emissioni. Qualcuno è ingiustamente danneggiato dalle emissioni o se si trova in una condizione peggiore di quanto non sarebbe altrimenti a causa di emissioni illecite, oppure perché scende al di sotto della soglia di danno specificata a causa delle emissioni illecite (o per entrambe). Se tutti gli inquinatori potessero essere legittimamente giustificati dall'ignoranza, allora EmPP non sarebbe in grado di identificare alcun emittente illecito per pagare le compensazioni. Se invece non tutti possono essere giustificati dall'ignoranza, è possibile attribuire ad alcuni dei doveri compensativi (anche se ci sono molte più persone che sono responsabili dei cambiamenti climatici, oggi e in futuro). L'*Emitter Pays Principle* ha anche qualche problema nell'identificare le persone colpite: si può dire che sono state lese, quindi sono legittime destinatarie delle compensazioni, solamente se si trovano al di sotto della soglia sufficientarista.

Insomma le compensazioni per i danni climatici sono difficili da giustificare. Inoltre, nella misura in cui l'argomentazione riesce effettivamente a giustificare alcune misure compensative, è probabile che le giustifichi solo per parte di coloro che causano o soffrono i cambiamenti climatici.

Prima di giungere alle mie osservazioni conclusive, vorrei aggiungere due considerazioni. Primo, molti di noi non sembrano adempiere ai loro doveri intergenerazionali di giustizia climatica nei confronti delle generazioni future. Attualmente gli individui sono soggetti a tali doveri nel caso sia lecito ritenere che conoscano non solo le conseguenze gravemente dannose delle loro attività inquinanti rispetto alle generazioni future, ma anche le misure efficaci per proteggere i diritti fondamentali delle persone future, oltretutto solo nel caso in cui le politiche da mettere in atto non siano per loro troppo esigenti. Se così fosse, solamente le persone attualmente in vita che non hanno adempiuto ai loro doveri nei confronti delle generazioni future avrebbero compiuto una azione sbagliata e dannosa. In tal caso, avrebbero dovuto ex ante prendere misure compensative, in modo da evitare che gli individui futuri diventino effettivamente vittime del loro illecito. Pertanto, per valutare le attività generatrici di emissioni delle persone attualmente in vita, la logica compensativa potrebbe essere rilevante²¹.

²¹ I. Wallimann-Helmer, et al., *The Ethical Challenges in the Context of Climate Loss and Damage*, in *Loss and Damage from Climate Change*, Springer, Cham 2019, pp. 39-62.

E, in secondo luogo, il fatto che i paesi meno sviluppati debbano sopportare una quota così grande di danni climatici sembra essere una situazione che richiede una qualche risposta. E, come ho spiegato sopra, il risarcimento (nel senso stretto di trasgressori che pagano qualcosa alle persone lese, a causa dell'ingiustizia commessa) non è l'unico tipo di risposta possibile. Piuttosto, dato che molte conseguenze dei cambiamenti climatici possono essere visti come danni indebiti - che si accompagnano a benefici indebiti per altre persone - il livellamento di tali effetti sulla base del principio di giustizia distributiva sembra una risposta altrettanto plausibile. Se i principi di giustizia distributiva, e in particolare la visione prioritaristica, si applicassero a livello globale, potrebbero essere utili anche alla distribuzione dei doveri di pagare per le misure di adattamento in favore di coloro che soffrono dei danni climatici. Partendo dal presupposto che la visione prioritaristica è il corretto principio per la distribuzione dei diritti di emissione, ho presupposto che i principi della giustizia distributiva si applichino a livello globale. Di conseguenza, ritengo che i principi della giustizia distributiva possano essere applicati (almeno in una certa misura) alla distribuzione del dovere di pagamento delle misure di adattamento in favore di coloro che soffrono dei danni climatici. Tuttavia, nel contesto dei danni climatici, i pagamenti compensativi sono giustificabili solo per una parte così piccola del problema che è opportuno rivolgere l'attenzione principalmente alle questioni riguardanti la redistribuzione. L'attenzione dovrebbe essere rivolta alla condivisione equa dei benefici e dei danni indebiti, piuttosto che concentrarsi sulla compensazione delle persone danneggiate, considerando la limitata applicabilità di quest'ultimo approccio.

5. Conclusione

Rispetto alla Dimensione Futura ho presentato i seguenti punti. In primo luogo, gli individui futuri possono essere portatori di rivendicazioni legittime o diritti basati sull'interesse nei confronti delle persone attualmente in vita. In secondo luogo, secondo un modo ampio di intendere la giustizia, coloro che vivranno, chiunque essi siano, hanno (certe) pretese minime legittime nei confronti dei viventi, che a loro volta si trovano sotto i corrispondenti doveri di giustizia. Una concezione plausibile di queste problematiche di giustizia intergenerazionale si basa su una concezione di danno come soglia, che possiamo plausibilmente interpretare in termini di sufficientarismo basato sui bisogni. Le considerazioni intergenerazionali di approccio sufficientarista possono aiutare a determinare il rimanente bilancio globale di carbonio emettibile giustificatamente.

Per quanto riguarda la Dimensione del Passato ho suggerito che molti, o comunque la maggior parte, delle persone che vivono nei paesi meno sviluppati dovrebbero ottenere più ampi diritti di emissione pro capite rispetto alla maggior parte delle persone dei paesi altamente industrializzati. Infatti, innanzitutto i primi hanno meno benefici associati alle emissioni passate (in termini sia di benefici

derivanti da attività generatrici di emissioni realizzate durante la loro vita, che di benefici ereditati). Fornire risarcimenti per i danni causati da emissioni passate non è principalmente una questione di compensazione, ma di giustizia (re)distributiva. Tuttavia, è probabile che la logica compensativa acquisisca rilevanza quando si potrà dimostrare che gli individui viventi causano illecitamente danni alle generazioni future, con le attività generatrici di emissioni.

* Traduzione di Piercosma Bisconti

Prolegomeni per una giustizia intergenerazionale: appunti di metafisica

Tiziana Andina

Abstract

Tra le varie forme di giustizia, la giustizia intergenerazionale è probabilmente una di quelle meno considerate in letteratura. Tuttavia, va emergendo con grande chiarezza come molti, tra gli importanti problemi che affliggono le democrazie occidentali, riguardino in maniera evidente una cattiva messa a fuoco delle questioni legate alla giustizia intergenerazionale (o transgenerazionale).

L'articolo mostrerà come le questioni di giustizia intergenerazionale richiedano una riflessione preliminare di alcuni temi di metafisica legati ai concetti di attore sociale, generazione futura e azione transgenerazionale. Preparata l'analisi in sede metafisica, verrà discusso un caso in cui si osservano problemi cruciali di giustizia intergenerazionale -- il cambiamento climatico -- e verrà discusso il principio di equità transgenerazionale.

Parole chiave: Intergenerazionalità, giustizia, generazioni future, azioni transgenerazionali, clima.

Among the various forms of justice, intergenerational justice is probably one of the least considered in the literature. However, it is emerging with great clarity on how many of the crucial problems facing Western democracies concern a wrong focus on issues related to intergenerational (or transgenerational) justice. The article will show how intergenerational justice issues require a preliminary reflection of some metaphysical issues related to the concepts of the social actor, the future generation, and transgenerational action. Once the metaphysical analysis is prepared, the case of climate change will be discussed through the application of the principle of transgenerational equity.

Keywords: Intergenerationality, justice, future generations, transgenerational actions, climate

1. Considerazioni preliminari

Per sviluppare considerazioni articolate circa la giustizia intergenerazionale ci pare dunque opportuno sviluppare almeno tre ordini di considerazioni: le prime riguardano il modo in cui siamo fatti, ovvero le caratteristiche fondamentali dell'animale uomo. Si tratta di riflessioni che concernono l'antropologia filosofica. Le seconde considerazioni sono interne alla ontologia sociale e concernono il modo in cui è strutturata la realtà sociale nella quale agiamo come esseri sociali. Le terze, infine, sono di ordine morale ed etico. Riteniamo che le ragioni etiche e morali non possano essere messe compiutamente a fuoco prima di perfezionare la riflessione circa le ragioni antropologiche e metafisiche, perciò in questo articolo ci occuperemo delle questioni antropologiche e della metafisica di sfondo.

Le società occidentali sono, per lo più, caratterizzate da tre elementi: mostrano forti tratti di individualismo, le strutture sociali e istituzionali in genere privilegiano l'attenzione alla dimensione spaziale (ovvero la protezione dei confini) rispetto a quella temporale (l'attenzione ai diversi modi della integrazione) e, infine, nella quasi totalità dei casi si tratta di società che si sono organizzate in sistemi democratici.

La combinazione di questi tre elementi comporta, in modi e misure diverse, una sostanziale e diffusa sottovalutazione delle questioni relative alla giustizia intergenerazionale. Tale sottovalutazione, a sua volta, va determinando condizioni di crisi sempre più evidente dei sistemi sociali e politici occidentali. In altre parole, ci rediamo conto – ed è la posizione che emergerà nel corso del lavoro – che molte delle cause che determinano le numerose crisi dei sistemi occidentali può essere ricondotta a una sostanziale sottovalutazione “della questione intergenerazionale” e alle relative implicazioni in termini di giustizia.

2. Animali cooperativi

In questo quadro, sembra perciò opportuno spendere alcune considerazioni preliminari circa l'essere umano e la sua collocazione nel dominio della natura. L'uomo – diceva Nietzsche – è una corda tesa tra l'animale e il superuomo. Aveva ragione nella misura in cui l'umanità, al suo livello di più alta realizzazione, deve essere intesa come il perfezionamento di una serie di capacità di cui, per lo più, sono dotati gli esseri viventi capaci di movimento, dunque anche gli animali: la capacità di utilizzare il pensiero logico, la capacità di sentire e comprendere le proprie emozioni, la capacità di sentire e comprendere le emozioni degli altri, la capacità di utilizzare il linguaggio, la capacità di cura. L'utilizzo sinergico e particolarmente sofisticato di questo insieme di abilità permette agli esseri umani di sviluppare la conoscenza delle cose del mondo, di sé e degli altri, di essere auto-riflessivi, di trarre vantaggio dalla collaborazione, di assumere la responsabilità delle proprie azioni. Oggi sappiamo che non sempre il dispiegamento di queste facoltà si realizza nel modo più

completo, perciò lo sviluppo di un individuo può arrestarsi a un qualche stadio che lo rende più vicino alla dimensione della animalità, piuttosto che a quella della umanità piena: è il caso, per esempio, di talune patologie – si pensi al narcisismo patologico – che registrano, nei soggetti che ne soffrono, una alterazione dell'empatia, ovvero della capacità di osservare e di comprendere, sotto il profilo cognitivo ed emozionale, gli stati mentali degli altri. Il disturbo dell'empatia è spesso associato ad una alterazione del senso del sé e della autostima¹, comporta tra le varie manifestazioni, quella di una oggettificazione dell'altro che viene considerato come un mezzo piuttosto che come un fine.

Fatte dunque salve le condizioni patologiche che segnalano perlopiù l'occasionale alterazione di talune condizioni standard, tali da rendere chi ne soffre incapace di sviluppare le capacità distintive della condizione umana nella loro massima forma, l'osservazione scientifica in genere sottolinea come la comprensione dell'umano passi attraverso una lettura complessiva della natura a cui appartiene. La co-appartenenza alla realtà naturale consente agli uomini di condividere con gli animali numerose capacità che, non di rado, sono in grado di utilizzare in modi più sofisticati di quanto non riesca agli animali. Gli animali umani hanno per esempio una predisposizione alla condivisione (per esempio del cibo), allo scambio di informazioni² superiore a quello degli altri primati e sono caratterizzati da una predisposizione alla cura parentale che è ugualmente superiore a quella degli altri primati – non a caso i piccoli di uomo sono gli animali accuditi più a lungo dai genitori e per i quali i genitori sono in grado di sacrificare risorse alimentari importanti³. Oppure, in misura più circoscritta, dispongono di capacità a cui gli animali non umani non hanno accesso: gli esseri umani scambiano regolarmente tra loro informazioni, cosa a cui non sono usi i primati. Tutto ciò rende la cultura umana per molti versi peculiare: gli esseri umani hanno la capacità di adattarsi a situazioni e a contesti ambientali assai diversi creando artefatti specificatamente progettati per rendere possibile la loro sopravvivenza in ambienti ostili. Tali artefatti vengono continuamente modificati e perfezionati (a questo serve lo scambio di informazioni) in modo che la comunità possa adottare la versione dell'artefatto che si è mostrata più utile allo scopo per cui l'artefatto è stato progettato. La conoscenza che entra in questo processo è un patrimonio che si accumula e si tramanda di generazione in generazione.

¹ Cfr. su queste questioni H. Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, University of Chicago Press, Chicago 2013 [edizione italiana *Narcisismo e analisi del Sé*, traduzione di Adamo Tatafiore Simonetta, Bollati Boringhieri, Torino 1977].

² Cfr. M. Tomasello, *The ultra-social animal*, in «European Journal of Social Psychology», 44, no. 3, 2014, pp. 187-194.

³ Cfr. M. Tomasello, *Why we cooperate*, MIT Press, Cambridge, MA, 2009, pp. 3-107 [edizione italiana *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, traduzione di Daria Restani, Bollati Boringhieri, Torino 2010].

Proviamo a riassumere. Le osservazioni scientifiche dimostrano che gli esseri umani sono animali particolarmente fragili, predisposti alla collaborazione e alla cura. Tali disposizioni si sono rivelate decisive per favorire la sopravvivenza dell'animale umano e, significativamente, presentano alcune caratteristiche peculiari: gli esseri umani collaborano per condividere informazioni utili al gruppo sociale, fin da piccoli sono capaci di offrire aiuto, sono ragionevolmente ben disposti a condividere risorse fondamentali come il cibo e comprendono che la loro sopravvivenza è favorita dalla presenza di istituzioni e dalla applicazione di regole che normano la vita sociale.

I bambini non solo comprendono cosa significa rispettare una regola, ma – molto piccoli – comprendono pure quanto è importante farla osservare agli altri⁴, poiché questo comportamento favorisce la stabilità sociale.

Detto diversamente, la socialità è emersa come un tratto importante che ha rafforzato le possibilità degli esseri umani di sopravvivere, diventando così una disposizione fondamentale. Da questa disposizione l'animale umano ha tratto una serie di vantaggi adattativi che gli hanno consentito di integrarsi più facilmente nell'ambiente e di organizzare conoscenze che esibiscono un chiaro carattere intergenerazionale: vengono cioè tramandate ed emendate di generazione in generazione. Questo vale per le conoscenze tecnologiche, per quelle scientifiche e per quelle più ampiamente culturali.

In questo contesto, i genitori trasmettono al bambino il corredo biologico, i tratti identitari della specie a cui appartengono e attraverso l'educazione, gli comunicano una certa quantità di riferimenti e di nozioni di sfondo che pure segnano in modo decisivo ciò che sente e ciò che sa. La madre, in particolare, rappresenta l'alterità affettiva ed identitaria: come ha intuito molto bene Hegel⁵, nella relazione di separazione dalla madre il bambino costruisce insieme la propria identità e i presupposti per il proprio riconoscimento sociale. Si tratta, evidentemente, di buona parte degli elementi necessari alla formazione della sua identità futura.

La dimensione del passaggio generazionale si fonda perciò su precise evidenze biologiche ed è riconosciuta, oltre che dalla filosofia, anche dalla psicologia. Negli scritti jenesi e, in particolare, nel *Sistema dell'eticità*, Hegel riporta la sua antropologia nel solco aristotelico, considerando la disposizione umana alla socialità come un dato primitivo. L'idea di fondo di Hegel è che senza l'altro, l'io non possa esistere poiché è appunto nel dispiegamento del rapporto io-altro che si realizza la piena costituzione della soggettività. La tesi di Hegel indica essenzialmente due cose: in primo luogo che, a differenza di quanto troviamo in Hobbes, nella sua interpretazione la presenza dell'altro è spostata dall'esterno all'interno del soggetto, poiché l'altro è a tutti gli effetti una dimensione costitutiva dell'io. Inoltre, Hegel ritiene che il soggetto esibisca una dimensione conflittuale che

⁴ Ivi, pp. 28 e ss.

⁵ G.W.F Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, Laterza, Bari 1971.

del resto è compatibile con la necessità di autoconservazione tipica di ciascun essere vivente. Il conflitto, nella visione hegeliana, non è esterno al soggetto, qualcosa che deve essere gestito, arginato o fuggito. Esso è piuttosto presente nel cuore stesso dell'io, è la chiave per comprendere le possibilità di definizione della sua identità e del suo sviluppo⁶. La disposizione alla socialità è così portata nel cuore della individualità, come pure il conflitto che diventa un elemento intrinseco al processo di definizione dell'io, di distinzione tra l'io e l'altro da sé e, più in generale, al processo di riconoscimento nella sua generalità. È infatti proprio attraverso il conflitto che il riconoscimento diventa possibile. Lo sviluppo ulteriore di questo processo nel quadro hegeliano consente di porre le primissime basi della formazione della persona giuridica nonché del suo riconoscimento. Hegel considera il riconoscimento intersoggettivo come la pre-condizione di qualsiasi forma di socialità: senza riconoscimento non solo il bambino non diventerebbe un soggetto autonomo, ma nemmeno gli sarebbe possibile entrare a far parte di una dimensione sociale.

La forma e la struttura del riconoscimento che Hegel ha in mente seguono un percorso che va dalla massima concretezza, l'io che riconosce sé stesso nella relazione con l'altro, alla massima generalità, ovvero il soggetto che diventa persona individuale nelle relazioni rese possibili dallo stato etico. In questo processo gioca evidentemente un ruolo determinante la costituzione della sfera giuridica, grazie alla quale si creano le condizioni per un riconoscimento più ampio, che cioè si estenda oltre i confini del contesto familiare attraverso un processo di astrazione e di generalizzazione del concetto di persona. Tale generalizzazione è ciò che rende possibile un confronto fattivo non solo con l'altro, ovvero con l'entità che consente all'io di delinearsi e di oggettivarsi, ma anche con l'idea dell'altro, ovvero con quella entità astrattissima e insieme concreta che Herbert Mead definisce "l'altro generalizzato"⁷. Il lavoro di Mead fornisce all'idea hegeliana una base concreta, supportandola empiricamente. In particolare, egli individua nelle relazioni ludiche che caratterizzano la vita del bambino un elemento imprescindibile nel processo di formazione del sé. Si tratta, a suo modo di vedere, di due modalità: nella prima il bambino, attraverso il gioco, costruisce la propria identità per mezzo di un processo di imitazione delle principali figure di riferimento. Assume i loro comportamenti attraverso l'introiezione dei tratti tipici e li utilizza in funzione normativa per l'attribuzione di regole e di limiti. Nella seconda, viceversa, gioca un gioco basato sulla capacità di agire figurandosi le contro mosse degli avversari. In questo sviluppo della capacità di giocare, non è centrale la capacità di imitare, bensì la capacità di prevedere le mosse degli avversari. Si tratta di giochi nei quali non solo l'altro è previsto, ma nei quali la comprensione degli stati mentali dell'altro è un tassello fondamentale per la buona riuscita del gioco.

⁶ Ivi, p. 139.

⁷ G. H. Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago 2009, pp. 152 e ss [edizione italiana *Mente, sé e società*, traduzione di Roberto Tettucci, Giunti, Milano – Firenze 2010].

Secondo Mead, le medesime dinamiche che caratterizzano l'attività del gioco sono determinano la nascita della società per il tramite della nozione di "altro generalizzato". Nel gioco di ruolo, infatti, il bambino impara non solo a mettersi nei panni dell'altro, ma anche a elaborare un concetto di "altro" indipendente, capace di agire come un unico soggetto che risponde a scopi specifici – per esempio, appunto, vincere. In altre parole, un bambino che sia capace non solo di giocare a pallone, ma pure di giocare una partita di calcio, dispone di una serie di competenze: circa le regole (quelle che costituiscono l'abc del gioco del calcio), circa la capacità di prevedere i comportamenti dei compagni, coloro i quali, presumibilmente, lo aiuteranno a vincere la partita e, infine, circa i comportamenti di gioco degli avversari, che condivideranno alcuni dei suoi obiettivi, ma che gli si opporranno. Attraverso il consolidamento del processo di riconoscimento e di astrazione verranno in essere quelle proprietà tipiche della sfera giuridica che fanno dell'altro generale un soggetto in senso proprio e pieno, ovvero un portatore di diritti e di doveri⁸.

Sia Hegel sia Mead condividono l'idea secondo cui è in forza del riconoscimento giuridico che è possibile gestire, attraverso successivi processi di astrazione, il passaggio dalla concretezza delle relazioni fondate sull'amore, a idealizzazioni successive in cui le relazioni acquistano carattere di universalità. La sfera giuridica, che governa il riconoscimento dei diritti e dei doveri particolari e universali, è tipicamente il luogo della ragione nella quale gli affetti trovano un posto meno evidente, ma affatto marginale. Questo significa che nella sfera giuridica abbiamo imparato a riconoscere alle persone, in quanto persone, dunque al massimo grado di universalità, diritti e doveri sulla base di un processo di adattamento e di universalizzazione che, prendendo le mosse da esigenze legate alla sopravvivenza, culmina nel riconoscimento del valore dell'umano in quanto tale. In buona sostanza, si tratta dell'apice di quel processo che conduce dalla animalità pura alla "animalità umana", producendo il riconoscimento dell'altro nella sua dimensione di astrazione universale. La capacità, riconosciuta già nei bambini di pochi mesi, di elaborare fini condivisi⁹, per realizzare obiettivi comuni, è probabilmente la condizione di possibilità per il riconoscimento dell'altro in quanto altro e per l'astrazione di una cifra umana comune e ideale.

Quanto detto consente perciò di ipotizzare l'esistenza di una specifica predisposizione dell'essere umano alla socialità, predisposizione emersa come carattere selettivo e adattativo della specie. Se accettiamo questa premessa, allora avremo modo di comprendere la centralità della relazione intergenerazionale per qualsiasi analisi della realtà sociale, poiché la realtà sociale non presenta soltanto una organizzazione orizzontale, tra i membri di comunità che vivono in un certo lasso di tempo, ma è pure dotata di una organizzazione verticale che cioè si estende nel tempo – abbiamo visto, per esempio, che la cultura e l'esperienza umana presentano

⁸ Ivi, p. 161.

⁹ M. Tomasello, *Why we cooperate*, cit., pp. 60 e ss.

caratteristiche di accrescimento e di emendabilità. Questo è vero sia relativamente all'intergenerazionalità primaria che caratterizza i legami familiari, sia relativamente all'intergenerazionalità secondaria che, invece, permea la struttura stessa della realtà sociale, costituendone la condizione di possibilità.

Per riferirsi al legame intergenerazionale la psicologia fa uso del termine “transgenerazionalità”¹⁰: il rapporto transgenerazionale prevede il passaggio di proprietà materiali e immateriali da una generazione ad un'altra. Nello specifico, la relazione transgenerazionale è osservata dagli psicologi in situazioni limite nelle quali qualcosa s'inceppa facendo emergere un trauma. In numerosi casi è stato osservato come quando un bambino nasca a poca distanza dalla morte di un fratello, il nuovo nato percepisca i segni invisibili della assenza del fratello portandone le tracce nella psiche. Questa particolare assenza, che assume la forma di una particolare presenza, comporta conseguenze importanti in termini di determinazioni psicologiche e di dolore vissuto dai soggetti che la registrano. Intendiamo dunque la transgenerazionalità come quel legame che unisce le generazioni e che si caratterizza per una doppia natura: in primo luogo, come rivela il trauma della perdita, esso possiede una componente biologica che emerge nella struttura psichica del soggetto, in secondo luogo, come verificheremo, presenta una chiara dimensione che in senso lato definiamo culturale.

In questa sede preferiamo perciò adoperare il termine transgenerazionalità rispetto al più diffuso intergenerazionalità, proprio per sottolineare come il legame intergenerazionale esibisca una doppia dimensione: tanto il legame biologico (la transgenerazionalità primaria), quanto il legame culturale (transgenerazionalità secondaria) sono infatti componenti essenziali per interpretare nella giusta luce il rapporto tra le generazioni e, dunque, la giustizia transgenerazionale. In questo lavoro ci soffermeremo in particolare sulla transgenerazionalità secondaria, ovvero sul legame transgenerazionale che lega diverse generazioni a prescindere dalla componente biologica.

3. Transgenerazionalità

L'ipotesi teorica che suggeriremo nel corso dell'articolo è che la valutazione dei problemi legati alla giustizia tra generazioni si può giovare delle riflessioni relative alla transgenerazionalità.

Con la nozione “transgenerazionalità”¹¹, ci riferiamo al legame che unisce generazioni diverse. Tale legame assume due forme: la prima è quella biologica che

¹⁰ A. A. Schützenberger, *The Ancestor Syndrome: Transgenerational Psychotherapy and the Hidden Links in the Family Tree*, Routledge, London 1998 [edizione italiana *La sindrome degli antenati. Psicoterapia transgenerazionale e i legami nascosti nell'albero genealogico*, traduzione di F. Garofoli, Di Renzo Editore, Roma 2019].

¹¹ Considerazioni più dettagliate sono presenti in T. Andina, *An Ontology for Social Reality* (traduzione di Sarah De Sanctis), Palgrave Macmillan, London 2016.

emerge in ciò che lega i genitori ai figli. È un legame che è connotato da una peculiare struttura psicologica nel rapporto tra madre e figli¹². La seconda forma è il vincolo che unisce, nello scorrere della storia, le differenti generazioni. Tale vincolo caratterizza la forma di alcune azioni sociali che definiremo “azioni transgenerazionali”. L’idea di fondo è che le azioni transgenerazionali hanno una struttura peculiare che deve essere compresa se vogliamo descrivere in maniera appropriata la realtà sociale e se vogliamo impegnarci ad affrontare questioni di giustizia transgenerazionale.

Riflettere sulla struttura del legame transgenerazionale significa in primo luogo portare l’attenzione sulla struttura diacronica della realtà sociale, ovvero alle condizioni che permettono alle società di durare nel tempo. Questo significa – come è stato ampiamente notato dalla filosofia¹³ – che la questione del trascorrere delle generazioni e del loro ingresso in una certa struttura sociale e in un certo modello politico è una questione di primaria importanza per almeno due motivi: in primo luogo perché si tratta di un trascorrere necessario, al quale non abbiamo alternativa che non sia quella di pensare a società atomiche, che durano un lasso di tempo non sufficiente a sviluppare azioni sociali complesse. In secondo luogo, poiché si tratta di un modello in cui ne va del consenso presupposto ma non richiesto, né invero richiedibile, che alcune generazioni – quelle che precedono – in genere considerano come ovvio e già sempre accordato dalle altre che seguiranno. Tale consenso che, evidentemente, non è né ovvio né implicito, nel momento in cui è presupposto dagli attori sociali richiede un supplemento di consapevolezza e di attenzione sotto il profilo etico.

Infine, questo modello implica, sullo sfondo, una delicata questione di giustizia transgenerazionale¹⁴. Vediamo perciò brevemente che cosa intendiamo per azioni transgenerazionali.

4. Azioni transgenerazionali

Per azioni transgenerazionali intendiamo una particolare classe di azioni sociali che hanno la caratteristica di protrarsi considerevolmente nel tempo. L’esistenza di queste azioni comporta delle implicazioni importanti. Anzitutto, la prima

¹² Per una trattazione sistematica cfr. A. A. Schützenberger, *The Ancestor Syndrome*, cit.

¹³ Cfr., per esempio, I. Kant, *Sette scritti politici liberi*, Firenze University Press, Firenze 2011, p. 250; D. Hume, *Sul contratto originale*, in *Opere filosofiche - vol. III*, Laterza, Bari-Roma, 1993, pp. 467-488.

¹⁴ Per una prima impostazione della questione relativa alla giustizia transgenerazionale cfr. J. Tremmel, *A Theory of Intergenerational Justice*, Taylor & Francis Group, Abingdon 2009; A. Gosseries e L. H. Meyer, (a cura di) (2009), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford 2009; J. Tremmel, *Handbook of intergenerational justice*, Edward Elgar, Cheltenham, UK, Northampton, MA 2006; L. Westra, *Environmental justice and the rights of unborn and future generations : law, environmental harm and the right to health*, Earthscan, London - Sterling, VA 2006; A. Dobson, *Fairness and futurity: essays on environmental sustainability and social justice*, Oxford University Press, Oxford - New York 1999.

implicazione riguarda un dato di realtà: i decisori di queste azioni mettono in moto processi di lungo periodo che richiedono, per concludersi, la collaborazione di attori sociali diversi da coloro i quali le hanno intraprese. Ora, poniamo che una certa azione (che chiameremo *x*), venga iniziata da una certa generazione. Poniamo che *x* coincida con lo sfruttamento massiccio di combustibili fossili per avviare il processo di elettrificazione di un paese a basso tasso di sviluppo. Lo sfruttamento di quelle risorse richiede un lavoro complesso che corrisponde a un processo piuttosto lungo affinché venga realizzato compiutamente. È perciò evidente che i decisori politici che autorizzeranno la serie di azioni che possiamo classificare come “facenti parte di *x*” nutriranno la credenza secondo cui le generazioni future svilupperanno *x*, le azioni richieste da e collegate a *x*, con spirito e intendimenti analoghi ai loro: condividendo cioè valori e strategie di fondo. Dunque, supporranno, implicitamente, che le generazioni future accordino il loro consenso a *x* e alle azioni che sono richieste per la realizzazione di *x*.

A questo proposito, è utile osservare due punti: il primo è che le generazioni future, dal momento che sono a tutti gli effetti un soggetto finzionale, non possono esprimere alcun consenso. Perciò, supporre che esprimerebbero il consenso a *x* qualora ne fossero richieste è, sotto ogni profilo, una forzatura. Si tratta, tuttavia, di una forzatura non priva di utilità pratica poiché, in definitiva, permette ai soggetti che decidono di mettere in atto *x*, ovvero di poter dare l'avvio a *x* dietro alla convinzione che l'azione sarà portata a termine da qualcuno, in buona sostanza dalle generazioni future. Vale la pena di notare che il soggetto finzionale “generazioni future” ricopre un ruolo decisivo: i soggetti che decidono di realizzare *x* non solo hanno bisogno delle generazioni future (e infatti scommettono sulla loro esistenza futura), ma hanno anche bisogno che il soggetto finzionale, quando diventerà reale, si comporti nel modo in cui loro hanno previsto che si comporterà.

Il secondo punto è che le generazioni future hanno la caratteristica di essere un soggetto finzionale al quale abbiamo attribuito caratteristiche peculiari: si tratta di un soggetto il cui *status* ontologico prevede il passaggio dalla potenza all'atto (prima o poi, infatti, esisteranno); inoltre, sono necessarie al compimento delle azioni transgenerazionali. Perciò supponiamo che loro s'impegnino a terminare *x* o a prendersi carico delle conseguenze di *x*, senza che però – lo ribadiamo – abbiano mai deciso di compiere *x* o qualcosa di necessario alla realizzazione di *x*. Questo punto ha ovviamente conseguenze importanti sul piano pratico e sul piano etico.

Per concludere analizzeremo un caso in cui la struttura transgenerazionale di determinate azioni sociali emerge con chiarezza e nel quale, con altrettanta chiarezza, emergono le criticità in termini di giustizia.

5. Il cambiamento climatico e il principio di responsabilità transgenerazionale

Vale la pena sottolineare quanto il nodo del cambiamento climatico sia complesso. Sia che lo si esamini nell'ottica della applicazione di principi di giustizia, sia che si

ragioni intorno a correttivi che abbiano l'obiettivo di ridurre le emissioni di gas serra, le questioni si intersecano inesorabilmente. Esistono infatti almeno due piani che devono essere considerati dagli studiosi e dai legislatori che si occupano della mutazione maligna del clima e dei suoi effetti. Da un lato, abbiamo le questioni legate alla applicazione di principi di equità e giustizia tra gli stati insieme al diritto delle persone a vivere una vita felice – chiameremo questo aspetto “piano di giustizia sincronico”. Dall'altro lato, abbiamo le questioni di giustizia tra generazioni e il diritto delle nuove generazioni a venire all'essere – chiameremo questo aspetto “piano di giustizia diacronico”. Una delle criticità rese plasticamente evidenti dalla questione climatica è il fatto che quello del clima è a tutti gli effetti un problema multidimensionale: permette una pluralità di concettualizzazioni, implica una pluralità di attori che giocano una parte nella partita delle questioni legate al cambiamento del clima e manifesta, in ultima analisi, implicazioni economiche, sociali, politiche e culturali.

La questione climatica interseca entrambi i piani, quello della giustizia sincronica e quello della giustizia diacronica, manifestando non solo l'urgenza a che siano affrontati entrambi, ma pure a che ne sia indicata la gerarchia. Esistono buoni argomenti per mostrare come i due piani non sono esattamente sovrapponibili: un significativo abbattimento della povertà in un certo paese, per esempio, può essere raggiunto attraverso la creazione di maggiore ricchezza, ovvero per mezzo di una intensificazione dei processi di industrializzazione di quella società. Ma questa scelta nella maggior parte dei casi ha l'effetto collaterale di aumentare le emissioni esacerbando il problema climatico per le nuove generazioni. Dunque, in situazioni come questa, giustizia sincronica e giustizia diacronica non sono coestensive.

Il principio delle responsabilità condivise, ma differenziate, che è stata la pietra angolare su cui la diplomazia del clima ha costruito pazientemente il dialogo globale, si fonda su quattro capisaldi: la responsabilità storica, l'equità, la capacità e la vulnerabilità. Equità, capacità e vulnerabilità, come vedremo più nel dettaglio, sono tutti criteri orientati alla dimensione sincronica della giustizia. La responsabilità storica è il solo criterio orientato a cogliere la dimensione diacronica ed è, nello specifico, rivolto unicamente al passato. Si tratta dunque di una diacronia importante, ma parziale.

Il criterio di responsabilità storica si fonda sui dati che attestano come alcuni paesi abbiano contribuito in maniera più consistente alle emissioni di gas serra a causa dei processi di industrializzazione delle loro economie. In base a questi dati sembrerebbe ragionevole sostenere che questi paesi debbano assumersi un peso maggiore nel contrastare le emissioni. In generale, poi, i paesi maggiormente emettitori sono anche i paesi più ricchi, per cui sembrerebbe che questa scelta – ovvero coinvolgere nel processo di riduzione delle emissioni in prima istanza gli stati che hanno avuto maggiore responsabilità storica nel produrle – coincida anche con una scelta di equità. Perciò è stata richiesta esposizione maggiore a quei paesi che sono meglio in grado di sostenere il peso economico e sociale della lotta al cambiamento climatico, preparando le condizioni affinché i paesi più poveri

possano in una seconda fase entrare attivamente nel processo di contrasto alle variazioni maligne del clima.

In questo contesto la consapevolezza rappresenta una discriminante fondamentale: sapere o non sapere, ovvero disporre o non disporre di dati scientifici in base ai quali orientare le scelte sociali e politiche, costituisce un elemento decisivo su cui costruire il giudizio, compreso quello sulla responsabilità storica. Ad esempio, esistono buoni argomenti che ci permettono di individuare la responsabilità precisa dei paesi maggiormente emettitori di gas serra a partire dal periodo in cui la scienza è stata in grado di offrire dati certi. A partire da quella fase storica possiamo riflettere sulle questioni di responsabilità diretta, poiché, evidentemente, la responsabilità si aggrava considerevolmente laddove coincide con la consapevolezza.

Relativamente al principio di capacità, l'idea è che gli stati che hanno tratto maggiori benefici dalle emissioni siano anche quelli che dispongono di conoscenze tecnologiche più sofisticate, e dunque di migliori capacità in termini di conoscenza e di sviluppo delle tecnologie rilevanti. Anche in questo caso sembra utile supporre che siano questi gli stati più attrezzati per immaginare soluzioni innovative relativamente al cambiamento climatico.

Infine, il principio di vulnerabilità. Sappiamo molto bene che gli stati più poveri sono quelli più esposti a soffrire le conseguenze negative del cambiamento climatico. Questo è vero per diverse ragioni. La principale è che questi paesi, in genere, non dispongono di risorse finanziarie significative da investire per contrastare direttamente il cambiamento del clima o per finanziare misure che ne mitigano le conseguenze. Si tratta di paesi che, nella maggior parte dei casi, non dispongono di investimenti adeguati per sviluppare una ricerca scientifica di alto livello, e – viceversa – hanno bisogno di fondi per importare tecnologia dai paesi più avanzati.

Tutti i criteri che abbiamo menzionato si legano, e in qualche modo dipendono, dal criterio della responsabilità storica che dunque li fonda. Da un criterio che suggerisce di indagare la responsabilità storica ci attendiamo che consideri con particolare attenzione ciò che è stato fatto – consapevolmente o inconsapevolmente – offrendoci perciò una particolare diacronia, rivolta per lo più al passato. Diacronia significa però che il tempo va considerato nella sua peculiare estensione, senza cioè tralasciare il futuro. In questo caso il futuro è particolarmente rilevante perché sembra rappresentare la dimensione in cui il criterio metafisico della prevalenza dell'essere sul non essere corre un pericolo mortale. Perciò, propongo di integrare il criterio della responsabilità storica con un criterio complementare, che chiamerò criterio della "responsabilità transgenerazionale". Il criterio della responsabilità transgenerazionale include una serie di premesse:

1. L'essere è generalmente preferibile al non essere;

2. Tra le generazioni esiste un vincolo, il vincolo transgenerazionale, che le lega determinando diritti e doveri all'interno della catena transgenerazionale;
3. Le azioni transgenerazionali hanno una struttura peculiare la quale prevede la collaborazione tra le generazioni affinché una certa azione venga portata a compimento;
4. Le azioni sociali che hanno carattere transgenerazionale debbono rispettare il vincolo e impegnarsi a orientare il futuro in modi che non siano pregiudizialmente penalizzanti per le future generazioni.

Il cambiamento climatico è causato da azioni che, a partire da una certa fase storica, quella nella quale è diventata evidente la natura antropica delle variazioni maligne del clima, hanno reso manifesta la loro struttura transgenerazionale. Come abbiamo visto, le azioni transgenerazionali comportano il dovere (minimo) di orientare il futuro in maniera tale che il diritto delle nuove generazioni a venire all'essere non venga posto a rischio.

Il principio di responsabilità transgenerazionale richiede che il criterio di vulnerabilità venga esteso alle generazioni future oltre che alle popolazioni povere. Nel caso in cui il principio del prevalere dell'essere sul non essere sia ragionevolmente a rischio, è necessario che la gerarchizzazione eventualmente necessaria tra la difesa degli interessi delle popolazioni povere e quella dell'esistenza delle generazioni future tenga debito conto di questo rischio che ha carattere assoluto.

L'obiezione a cui potrebbe andare incontro il principio di responsabilità transgenerazionale è dello stesso tipo di quella che spesso viene mossa sia alla strategia di generale contenimento della questione climatica, sia a quei principi etici che s'impegnano a suggerire la necessità di una mediazione tra gli interessi di coloro i quali vivono qui e ora e coloro i quali devono ancora nascere. L'argomento principe, che concilia ragionevolezza ed umanità, sostiene che l'esigenza di una difesa dei diritti delle popolazioni che versano in condizioni di grave povertà sembra prevalere, quanto a urgenza, sulla difesa dei diritti di coloro i quali non soffrono nulla poiché non sono ancora venuti in essere. Diminuire la quantità di dolore sembra allora eticamente preferibile a prevenire un dolore che ancora non c'è poiché non esiste il portatore.

Tuttavia, abbiamo visto come il principio di responsabilità transgenerazionale indichi una diversa prospettiva da cui affrontare la questione, portando l'accento su due elementi. In primo luogo, il fatto che le generazioni future abbiano diritto all'essere, questo perché, abbiamo assunto come principio morale il fatto che l'essere sia generalmente preferibile al non essere. In secondo luogo, ne hanno diritto poiché le generazioni future costituiscono una premessa necessaria delle azioni sociali transgenerazionali. Senza le generazioni future, le azioni sociali transgenerazionali, nella maggior parte dei casi, non potrebbero venire interamente performati. In altre parole, correrebbero il serio rischio di assomigliare a promesse insolvibili. In terzo

luogo, l'attenzione alla transgenerazionalità implicherebbe una presa di decisione politica relativa ai paesi più poveri che, come abbiamo visto, sono quelli che più faticano a mettere in campo le giuste capacità per arginare il cambiamento climatico. Sarebbe cioè necessario che i paesi più ricchi si impegnassero a trasferire tecnologie e conoscenze verso i paesi più poveri; questo trasferimento avrebbe la conseguenza di aiutare lo sviluppo tecnologico e sociale di questi paesi e, dunque, di diminuire il tasso di povertà attraverso un miglioramento del livello di sviluppo.

Nella forma minimale il principio della responsabilità transgenerazionale ci vincola a rispettare la possibilità che le generazioni future possano accedere all'essere sulla base di due argomenti: poiché l'essere è preferibile al non essere e poiché le generazioni future sono soggetti finzionali la cui presupposizione, da parte delle generazioni che precedono, permette la completa attuazione delle azioni sociali transgenerazionali. Queste sono azioni cruciali affinché le società possano estendersi nel tempo, ovvero affinché la vita umana possa accedere alla sua dimensione più articolata e compiuta.

Perciò possiamo sostenere che il principio della responsabilità transgenerazionale vincoli debolmente ciascuna generazione nei confronti del futuro. Esso, cioè, non impegna le generazioni presenti ad offrire alle successive gli stessi loro diritti e la stessa loro qualità della vita. Le impegna, tuttavia, a garantire loro la possibilità di venire all'essere.

Ha senso domandarsi se un vincolo di questo tipo, che ha un carattere minimale, ci soddisfi pienamente e sia sufficiente per fondare una più generale idea giustizia transgenerazionale. Credo che in prospettiva generale la risposta debba essere “no”¹⁵. Tuttavia, nell'ambito circoscritto della questione climatica, il riconoscimento della validità del principio di equità transgenerazionale, congiuntamente agli altri criteri che formano il principio delle responsabilità condivise, permetterebbe di compiere dei passi significativi verso l'obiettivo primario che rimane quello della conservazione del pianeta e della sua biodiversità.

In un quadro più generale, viceversa, abbiamo visto come siano gli attori sociali – in definitiva tutti noi – ad adoperare il concetto di generazione futura ogni qual volta decidono di impegnarsi in una azione che si prolunga nel tempo e che richiede l'impegno delle generazioni future per essere portata a termine. Se, per esempio, una certa generazione, poniamo si tratti della generazione x, domanda ad altre generazioni di assumersi il compito di rinnovare il debito pubblico che ha sottoscritto per diminuire il livello di povertà di una società e incentivare lo sviluppo industriale del paese in cui vive x e vivranno le future generazioni – azioni che, come ormai sappiamo, avranno tra gli effetti collaterali immettere gas serra nocivi nell'atmosfera – allora, in quello stesso atto, x deve riconoscere il diritto delle generazioni future all'essere e il suo proprio dovere di garantire la possibilità di quel diritto.

¹⁵ Per un approfondimento di queste questioni mi permetto di rimandare a T. Andina, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Carocci, Roma 2020.

In buona sostanza, la struttura metafisica delle azioni sociali transgenerazionali, l'impiego che gli agenti sociali generalmente fanno del concetto di generazione futura all'interno delle azioni transgenerazionali e la centralità del futuro per una realtà sociale che offra la possibilità di articolare una piena dimensione umana, offrono buone ragioni per ritenere che le generazioni presenti debbano – perché possono e perché la struttura sociale che hanno costruito incorpora un modello ben preciso di relazione con il futuro -- assumersi il vincolo verso il futuro, operando in tutti i modi possibili affinché le generazioni future abbiano la possibilità di esistere. Non si tratta di un regalo che facciamo a chi verrà dopo di noi, ma di un dovere che assolviamo dopo averlo contratto perché il contratto andava a vantaggio netto di coloro i quali hanno contratto il dovere in oggetto.

In questo quadro, la difficilissima partita che si apre, e che è tutta da giocare, concerne l'applicazione del principio della responsabilità transgenerazionale sul piano pratico, precisamente nell'ambito delle nostre democrazie. Nel panorama attuale esistono, credo, soprattutto due questioni che richiedono attenzione urgente. Anzitutto, la scarsa consapevolezza pubblica dell'obbligo che ogni generazione ha verso il futuro. È un obbligo che accettiamo di contrarre ogni qual volta postuliamo che le generazioni future si assumano il dovere di compiere ciò che noi vogliamo che compiano. Poiché con una certa facilità assumiamo che le generazioni future facciano ciò di cui abbiamo bisogno (dunque accordiamo loro dei doveri), non si capisce per quali ragioni non dovremmo accordare loro i corrispondenti diritti.

La seconda questione, non meno centrale, è la difficoltà intrinseca alle democrazie di gestire il futuro in modi che non siano esclusivamente parassitari. Credo esistano buoni argomenti per sostenere che se ampliamo i nostri principi di giustizia includendo sistematicamente le nuove generazioni, siamo costretti a rivedere in maniera profonda e attenta i principi e i meccanismi di funzionamento delle nostre democrazie. Questo per una ragione in fondo abbastanza semplice. La democrazia è una forma di governo che si basa sulla sovranità popolare e garantisce a ciascun cittadino la partecipazione in piena uguaglianza all'esercizio del potere pubblico. Detto altrimenti, è una forma di governo che si basa sulla creazione e sulla conservazione del consenso e, più precisamente, sul consenso dei cittadini che nella democrazia sono rappresentati. Il che significa che coloro i quali non hanno accesso alla rappresentanza perché per esempio troppo giovani o perché non hanno diritto di voto o perché non sono ancora nati, non hanno diritto a essere rappresentati e, di fatto, non lo sono. Si tratta di un grave cortocircuito che rischia di minare dall'interno il funzionamento e la tenuta delle nostre democrazie.

Il futuro delle persone e il futuro dell'umanità: principi e teorie

Gianfranco Pellegrino

Abstract

Quest'articolo si concentra sui principi che possono rendere conto di due obiettivi: garantire la sopravvivenza dell'umanità nel futuro e assicurare una qualità della vita migliore possibile per le persone che vivranno nel futuro. La conclusione generale raggiunta è che i principi apparentemente più plausibili non sono sostenuti da ragioni convincenti. Per quanto sembri chiaro che dovremmo evitare, o posticipare il più possibile, l'estinzione della specie umana e non danneggiare le generazioni future, le ragioni per cui dovremmo farlo sono tutt'altro che chiare.

Parole chiave: Generazioni future; Estinzione; Valore; Parfit

This article focuses on principles that can account for two objectives: ensuring the survival of humanity in the future and ensuring the best possible quality of life for future persons. The general conclusion of the paper is that there are no convincing reasons in support of the seemingly most plausible principles. Although it seems clear that we should avoid, or postpone as much as possible, the extinction of the human species and not harm future generations, the reasons why we should do so are far from clear.

Keywords: Future generations; Extinction; Value; Parfit

1. Introduzione

Consideriamo i seguenti scenari ipotetici:

Asteroidi – Fra mille anni un asteroide si schianterà sulla Terra, distruggendo tutti i suoi abitanti. In quel momento, gli abitanti della Terra avranno raggiunto tutti un livello altissimo di qualità della vita, senza disegualanze significative.

Vita grama – L'umanità continuerà a vivere indefinitamente (anche se non all'infinito), ma progressivamente il livello medio della qualità della vita degli esseri umani declinerà. Fra mille anni, la vita di ognuno sarà appena degna di essere vissuta¹.

Pochi guarderebbero a questi scenari con tranquillità. Ma non è chiaro che cosa ci turbi quando siamo posti di fronte a essi. In *Asteroide*, nulla ci minaccia direttamente – né una morte prematura o dolorosa, né una vita di dolore. Eppure, sicuramente molti farebbero quanto possibile per evitare che questo scenario ipotetico diventi realtà o per allontanarlo nel tempo. Ci preoccupa la prospettiva che sia l'*umanità* stessa a cessare di esistere: ci preme il *futuro dell'umanità*. O meglio: forse quel che ci importa è allontanare il momento in cui l'umanità si estinguerà, rimandare ancora un po' l'inevitabile scomparsa della nostra specie².

Ma il turbamento che proviamo di fronte ad *Asteroide* non porterebbe la maggior parte di noi a scegliere *Vita grama*. L'idea di condannare le persone che vivranno nel futuro a una vita a malapena degna d'essere vissuta non ci sembra migliore solo perché si potrebbe trattare dell'unico modo per evitare l'estinzione dell'umanità³.

¹ Scenari simili sono discussi in J. Frick, *On the survival of humanity*, in «Canadian Journal of Philosophy», XLVII, nn. 2-3, 2017, pp. 344-367; J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, London, 1977, pp. 69-71; J. Lenman, *On Becoming Extinct*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXIII, n. 3, 2002, pp. 253-269; D. Parfit, *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano, 1989; Id., *Can We Avoid the Repugnant Conclusion?*, in «Theoria», LXXXII, n. 2, 2016, pp. 110-127; Id., *Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles*, in «Philosophy & Public Affairs», XLV, n. 2, 2017, pp. 118-157. La letteratura fantastica e il cinema contano varie rappresentazioni di questi futuri ipotetici: si vedano P. D. James, *The Children of Men*, Alfred Knopf, New York, 1993; C. McCarthy, *La strada*, Einaudi, Torino, 2007, e *Melancholia* (2011) di Lars von Trier e *I figli degli uomini* (2006) di Alfonso Cuarón. Secondo alcuni, la qualità delle persone future è destinata a collocarsi *al di sotto* del livello delle vite appena degne di essere vissute, e questo rappresenta una ragione conclusiva per determinare l'estinzione volontaria degli esseri umani; si veda D. Benatar, *Meglio non essere mai nati. Il dolore di venire al mondo*, Carbonio, Milano, 2018. In questo articolo non considererò questa tesi e mi occuperò di vite che si collocano sempre al di sopra, anche se di poco, del livello delle vite degne di essere vissute. Per alcuni, le nozioni di *qualità della vita* e di *vita degna di essere vissuta* sono controverse. Anche di questo problema non mi occuperò in questo articolo. Si vedano R. Dworkin, *Il dominio della vita*, Comunità, Milano, 1994; J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, cit.; M. Nussbaum e A.K. Sen, *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford, 1993; P. Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli, 1989.

² Sulla distinzione fra estinzione inevitabile della specie umana e timori relativi al momento in cui tale estinzione si colloca, si veda J. Lenman, *On Becoming Extinct*, cit., pp. 254, 255, 260-61.

³ Non è detto che solo gli esseri umani siano persone, né che tutti gli esseri umani siano persone, né è chiaro quali proprietà un essere vivente debba avere per essere considerato una persona. Qui non prenderò in considerazione l'ipotesi che ci siano persone non umane ed esseri umani che non sono persone: si vedano L. Rudder Baker, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; P. Carruthers, *Introducing Persons: Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, State University of New York Press, Albany, 1986; R.M. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court, La Salle, 1976; D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; R. Dworkin, *Il dominio della vita*, cit.; P.M.S. Hacker, *Human*

Questi atteggiamenti si fondano sulla distinzione fra il fatto che ci saranno persone nel futuro (e le condizioni in cui esse si troveranno a vivere) e il fatto che nel futuro la specie umana continuerà ad esistere. I due fatti sono collegati in maniere ovvie: perché l'umanità continui ad esistere nel futuro, ci debbono essere persone nel futuro. Eppure, le questioni etiche che riguardano le persone future potrebbero non coincidere con quelle concernenti il futuro dell'umanità, specialmente oggi che le capacità tecnologiche degli esseri umani e le loro conseguenze, soprattutto le conseguenze del cambiamento climatico, sono capaci di innescare meccanismi che potrebbero portare all'estinzione degli esseri umani⁴.

Si possono distinguere due tesi, opposte fra loro:

- A. *Priorità del futuro dell'umanità* (PFU) – Il futuro dell'umanità ha priorità assoluta rispetto alla qualità della vita delle persone future. Anche se l'unico mezzo per prevenire l'estinzione fosse condannare le generazioni future a una vita appena degna di essere vissuta, varrebbe la pena di farlo. La situazione migliore fra gli scenari presentati sopra è *Vita grama*.
- B. *Priorità delle persone future* (PPF) – La qualità della vita delle persone future ha priorità assoluta rispetto al futuro dell'umanità. Se l'unico mezzo per prevenire l'estinzione fosse condannare le generazioni presenti a ingenti sacrifici e le generazioni future a una vita appena degna di essere vissuta, allora sarebbe meglio l'estinzione. Se per prevenire l'estinzione si debbono privare le persone future di ingenti guadagni in termini di qualità della vita, meglio un'estinzione anticipata. La situazione migliore fra gli scenari presentati sopra è *Asteroide*.

Nelle pagine che seguono esaminerò queste tesi illustrando le ragioni a loro favore e le possibili obiezioni. Si vedrà che le principali argomentazioni a favore di PFU o sono non conclusive oppure non portano a privilegiare la sopravvivenza dell'umanità. Si mostrerà che, se si interpretano le nozioni di *beneficio* e *danno* nella maniera più naturale – in maniera comparativa –, in realtà PPF non consente di decidere quale sia migliore fra i due scenari considerati sopra, contrariamente all'idea iniziale (secondo la quale PPF porterebbe a preferire *Asteroide*). Ma, se si abbandonano le nozioni tradizionali di *beneficio* e *danno*, PPF porta, in maniera controintuitiva, a preferire *Vita grama* ad *Asteroide* oppure a cercare di creare un mondo sottopopolato, con poche persone che vivono vite di qualità altissima. La conclusione generale dell'articolo, dunque, sarà che l'indagine sul valore del futuro

Nature: The Categorical Framework, Blackwell, Oxford, 2007; H. Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Cornell University Press, Ithaca, 2001; E.J. Lowe, *Subjects of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; J. McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2002; T. Merricks, *Objects and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 2001; E.T. Olson, *What Are We?: A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, Oxford, 2007; P.F. Snowdon, *Persons, Animals, Ourselves*, Oxford University Press, New York, 2014. D'ora in poi quando parlerò di *persone* farò riferimento a persone appartenenti alla specie umana.

⁴ Su cambiamento climatico ed estinzione, si veda D. Dabiwski e E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano, 2017.

dell'umanità e delle vite delle persone future non presenta ancora risultati chiari e definitivi.

2. Priorità del futuro

Secondo PPF, *Asteroidi* è una prospettiva migliore di *Vita grama*. Invece, PFU direbbe il contrario. Ma quali ragioni si possono dare a favore di quest'ultima scelta? Di seguito elenco alcune argomentazioni possibili e pongo alcune obiezioni⁵.

2.1. Il valore intrinseco dell'umanità

Si potrebbe sostenere che, da un punto di vista impersonale – dal punto di vista dell'universo, per così dire -- l'esistenza di esseri umani abbia un valore intrinseco⁶. Chiamiamo quest'idea *argomentazione del valore intrinseco dell'umanità* (d'ora in poi VI)⁷. Contro VI si può porre la seguente obiezione: non è chiaro che, se l'esistenza degli esseri umani ha valore, allora la presenza di esseri umani sulla Terra debba essere perpetuata. Consideriamo un'analogia: le grandi opere musicali hanno sicuramente valore intrinseco; ma ciò vuol dire che dovrebbero durare più a lungo, o continuare ad esistere? Oppure, consideriamo altre specie: assumiamo che la pernice bianca abbia valore intrinseco. Ciò vuol dire che dobbiamo fare di tutto perché essa continui ad esistere sulla Terra? Dovremmo, per esempio, evitare che essa si estingua naturalmente? Oppure è solo un'estinzione causata da noi a costituire una perdita di valore?

Inoltre, si può chiedere: che cosa dà valore all'esistenza di certe singole specie? Perché l'estinzione della specie *Homo Sapiens* sarebbe una perdita? E perché lo sarebbe l'estinzione di una certa specie di animali non umani? Si potrebbe dire che le specie non dovrebbero estinguersi non tanto perché abbiano valore in sé, ma in quanto contribuiscono alla *biodiversità*, cioè alla varietà di forme di vita sulla Terra: è la varietà ad aver valore, non le singole specie. E si potrebbe affermare che è assurdo continuare *ad libitum* l'esecuzione di un'opera musicale di valore – anzi, proprio il fatto che finisca a un certo punto la rende di valore –, ma quel che ha valore è l'esistenza continuata della musica, di tante esecuzioni di quella e altre opere. La singola specie ha valore perché contribuisce, con la sua presenza e

⁵ In gran parte di questo e dei paragrafi seguenti seguo J. Lenman, *On Becoming Extinct*, cit. riproducendone anche alcuni esempi.

⁶ Sulla differenza fra punto di vista personale e impersonale, e sul punto di vista dell'universo come prospettiva da cui giudicare il valore delle cose, si vedano almeno K. de Lazari-Radek e P. Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford University Press, New York, 2014; T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano, 1988; B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1986.

⁷ Si veda anche J. Frick, *On the survival of humanity*, cit., p. 346.

persistenza, ad aumentare la varietà di specie esistenti sulla Terra; la singola opera musicale contribuisce al valore dell'esistenza della musica⁸.

Ma non è chiaro se il valore della biodiversità comporti che ciascuna singola specie abbia valore in sé e che la sua estinzione costituisca una perdita di valore e un evento da rimandare quanto più possibile. Infatti, una cosa è dire che, finché c'è vita sulla Terra, è meglio che questa vita assuma tante forme differenti; altro è sostenere che la vita sulla Terra dovrebbe continuare. Il valore della biodiversità non implica necessariamente l'imperativo di prolungare l'esistenza di ciò che tale valore incarna.

Inoltre, davvero l'estinzione della specie umana, se causata da scelte degli esseri umani, sarebbe meno naturale che se essa avvenisse più tardi, per un cataclisma o per il prevedibile avanzare dell'entropia? Non è naturale, per il tipo di animali che gli esseri umani sono, compiere delle scelte, fossero anche scelte che portano all'estinzione della specie? Concediamo che l'esistenza degli esseri umani abbia valore intrinseco, come potrebbe accadere anche per l'esistenza di altre specie. Ciò vuol dire che se invece che, poniamo, cinque milioni di anni, la specie umana visse sulla Terra il doppio, allora il valore dell'umanità sarebbe raddoppiato? E si può dire che la presenza della specie umana aumenti la biodiversità? La presenza umana sulla Terra ha spesso contribuito a causare l'estinzione di molte specie di animali non umani e vegetali. Se ci preme il valore della biodiversità, forse dovremmo auspicare una rapida estinzione della nostra specie⁹.

Alcuni hanno sostenuto che ci sia un valore nella cosiddetta *plenitudine*, cioè nella realizzazione di tutte le possibilità – per esempio le possibilità di combinazione genetica – e che l'esistenza della specie umana contribuisca a tale valore. Ma non si vede che valore ci sia nella realizzazione attuale di tutte le possibilità logiche. Ci sono miriadi di variazioni logicamente possibili del gioco degli scacchi. Dobbiamo realizzarle tutte? Hanno tutte valore, come il gioco che viene effettivamente giocato? E siamo sicuri che l'estinzione della specie umana, ancora una volta, non contribuirebbe di più alla realizzazione di tutte le infinite combinazioni possibili di geni? Forse la nostra presenza, con i danni che infligge agli ecosistemi, impedisce la realizzazione di molte possibilità di vita.

Inoltre, VI si può specificare come applicazione di due tesi generali diverse. Secondo la

⁸ Sul valore della biodiversità, si vedano D.P. Faith, *Biodiversity*, in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/biodiversity/>; S. Sarkar, *Biodiversity and Environmental Philosophy: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; E.O. Wilson, *La diversità della vita. Per una nuova etica ecologica*, Rizzoli, Milano, 2009.

⁹ Sull'estinzione di animali e vegetali causata dagli esseri umani, soprattutto in conseguenza del cambiamento climatico, si vedano J. Bendik-Keymer e C. Haufe, *Anthropogenic Mass Extinction*, in S.W. Gardiner e A. Thompson (a cura di), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, Oxford University Press, New York, 2016; E. Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Henry Holt & Co, New York, 2014. Sulle conseguenze dell'estinzione umana sulla natura non umana, si veda A. Weisman, *Il mondo senza di noi*, Einaudi, Torino, 2008.

Tesi sincronica (TS) – Se un certo tipo di oggetti *T* ha valore, allora è meglio – cioè si ha più valore – se cose di questo tipo continuano ad esistere *quanto più a lungo possibile*.

Secondo la

Tesi diacronica (TD) – Se un certo tipo di oggetti *T* ha valore, allora è meglio – cioè si ha più valore – se ci sono *quante più cose possibili* di questo tipo.

In molti casi le due tesi coincidono. Una maniera di avere quante più cose possibili di un certo tipo è averne molte nel tempo. Ma c'è comunque una differenza: una cosa è moltiplicare il numero di cose di un certo tipo a un dato istante, altra cosa è prolungarne l'esistenza – in quest'ultimo caso, non è neppure chiaro se il numero assoluto di esemplari abbia rilevanza. Date le condizioni miserevoli in cui vivono, gli esseri umani presenti in *Vita grama* potrebbero essere anche di meno (in termini di numero assoluto) di quelli presenti in *Asteroide*.

TD suggerisce di scegliere *Vita grama*, perché così facendo il valore dell'umanità aumenta, dal momento che gli umani continuano ad esistere più a lungo che in *Asteroide*. Per TD l'importante è la presenza continuata di cose che hanno valore: non importa *quante* cose di valore ci siano in un certo momento. Questo modo di vedere è adatto alle opere d'arte: non importa quanti esemplari del tipo *quadro di Van Gogh* siano presenti in un certo momento, basta che ci sia un solo capolavoro, a patto che esso sia conservato e continui ad esistere. Ma non è chiaro se questo modo di concepire il valore sia adeguato per spiegare il valore della specie umana, né se esso si possa applicare coerentemente. Se la musica *jazz* ha valore, secondo TD allora dovremmo assicurarci che essa continui ad esistere nel futuro. Ma dovremmo anche rimpiangere il fatto che essa non sia esistita nel XVII secolo?

Ma neanche TS sembra molto adatta come concezione del valore dell'umanità. Ha senso dire che, se un essere umano ha valore intrinseco, allora due esseri umani hanno il doppio del valore? Naturalmente, è sensato affermare che ogni volta che un essere umano muore (ammesso che la sua vita fosse degna di essere vissuta) c'è una perdita di valore¹⁰. Ma questo non significa necessariamente che il valore dell'umanità sia linearmente e direttamente proporzionale al numero di esseri umani. È certamente un bene che ogni essere umano fiorisca e realizzi appieno le

¹⁰ Sulle vite che non sono degne di essere vissute, si veda la n. precedente. Si potrebbe dire che, se ogni morte costituisce una perdita di valore, ogni nascita di un individuo che vivrà una vita degna di essere vissuta costituisce un aumento di valore – e quindi ci sono ragioni per non uccidere e ragioni per far nascere quante più persone possibili. Alcuni sostengono che ci siano ragioni del primo tipo, ma non del secondo. Non considero questo problema, anche se assumo che ci siano entrambi le ragioni; si vedano B. Bradley, *Asymmetries in Benefiting, Harming and Creating*, in «*The Journal of Ethics*», XVII, n. 1, 2013, pp. 37-49; J. McMahan, *Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist*, in M.A. Roberts e D.T. Wasserman (a cura di), *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Springer, Dordrecht, 2009, pp. 49-68; M.A. Roberts, *The Asymmetry: A Solution*, in «*Theoria*», LXXVII, n. 4, 2011, pp. 333-367; Id., *An Asymmetry in the Ethics of Procreation*, in «*Philosophy Compass*», VI, n. 11, 2011, pp. 765-776.

proprie potenzialità; ma non ne segue che, più esseri umani ci sono, più possibilità di fioritura e realizzazione umana ci sono. O almeno non è detto che l'incremento del numero di esseri umani sia direttamente proporzionale alla crescita di valore.

Peraltro, se ogni aggiunta di persone comportasse *ipso facto* un valore aggiunto, allora la diminuzione del livello di qualità della vita *pro capite*, cioè di ognuno, potrebbe essere compensata dall'aumento del numero di esseri umani. Di uno scenario come *Vita grama*, ad esempio, si potrebbe dire che, per quanto bassi siano i livelli di qualità della vita delle persone che vivranno nel futuro, il loro grande numero renderebbe il valore totale più grande di quanto accada in *Asteroide*. Ma questo modo di vedere sembra poco plausibile. E, come ha mostrato Derek Parfit, l'idea che, siccome ogni persona in più aumenta il valore, dovremmo scegliere un mondo sovrappopolato, dove tutti vivono vite appena degne di essere vissute, è ripugnante¹¹.

2.2. L'argomentazione analogica

Il nostro timore che la specie umana si estingua troppo presto potrebbe vedersi come analogo alla paura di morire troppo presto. La nostra morte prematura è un male perché ci priva dei beni di cui potremmo godere vivendo una vita di durata normale¹². Allo stesso modo, l'estinzione prematura dell'umanità è un male perché – come la morte di un bambino – interrompe una storia iniziata ma non conclusa, precludendo la naturale conclusione di un ciclo. Chiamiamo questo modo di vedere *argomentazione analogica*¹³.

Ma si tratta di una falsa analogia. C'è un ciclo normale della vita umana, che comporta una certa durata media e l'articolazione in certe fasi – infanzia, giovinezza e così via. Ma non c'è nulla di analogo per la vita della specie umana. Non ha senso pensare che siamo ancora troppo giovani, come specie, per estinguerci. Ci sono state specie che hanno vissuto meno della nostra e specie che sono durate di più. Non c'è una vita media delle specie, né un'articolazione narrativa della vita delle specie, che preveda un inizio, uno sviluppo e una fine. Per affermare che ci sia bisognerebbe adottare una teleologia, una visione del fine della storia umana, una teoria del destino dell'umanità – qualcosa cui pochi oggi credono, fra filosofi e non. La

¹¹ Si vedano G. Arrhenius, J. Ryberg, e T. Tannsjo, *The Repugnant Conclusion*, in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/repugnant-conclusion/>; H. Greaves, *Population Axiology*, in «Philosophy Compass», XII, n. 11, 2017, e12442; D. Parfit, *Ragioni e persone*, cit., 484-496.

¹² Per una rassegna delle teorie filosofiche sul significato e il disvalore della morte, si veda S. Luper, *Death*, in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/death/>.

¹³ Si vedano J. Bennett, *On Maximizing Happiness*, in R.I. Sikora e B. Barry (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia University Press, Philadelphia, 1978, pp. 61-73; G. Kavka, *The Futurity Problem*, in *ivi*, pp. 187-203.

tragedia individuale di una morte prematura non ha corrispondenza a livello di specie. Possiamo pensare a un tracciato di progresso o a una storia evolutiva che la nostra specie dovrebbe seguire? Forse sì, ma si tratta nella migliore delle ipotesi di descrizioni del percorso fatto sin qui dall'umanità, descrizioni che non implicano nessuna necessità o prescrizione capace di stabilire che, ove questo percorso si fermasse a un certo punto, ciò costituirebbe una perdita di valore, da un punto di vista impersonale. Quindi, non possiamo dire che un'estinzione prematura sia un danno o una perdita di valore allo stesso modo in cui certamente lo è una morte prematura.

2.3. Argomentazioni personali

Forse il nostro sgomento per la prospettiva di un'estinzione prematura deriva dalla posizione che occupiamo e si lega a sentimenti e attaccamenti personali – non è, quindi, impersonale (e forse non è neanche la manifestazione di un punto di vista morale, assumendo che la moralità derivi da una prospettiva impersonale)¹⁴. Considerando le possibilità descritte in *Asteroide* e *Vita grama*, noi pensiamo che ci sarà una generazione che contemplerà la fine dell'umanità, o addirittura ne sarà la causa. E non vorremmo farne parte, né vorremmo che i nostri figli, nipoti, bisnipoti ne facciamo parte.

Dietro a questo desiderio potrebbe stare la seguente argomentazione. Abbiamo bisogno di una sorta di vita eterna collettiva perché la nostra vita terrena individuale possa avere il valore e il significato che le attribuiamo. La continuazione della specie umana è importante in quanto condizione di cose che sono importanti per noi. Se scenari come *Asteroide* o *Vita grama* fossero veri, molti dei valori che le nostre vite realizzano perderebbero importanza o verrebbero meno – o comunque noi penseremmo così, cioè verrebbe meno la nostra adesione a certi valori, la nostra fiducia che certe coseentino. Per fare degli esempi: perderebbero di senso tutte le attività di ricerca scientifica che indagano la possibilità di sviluppi futuri benefici per gli esseri umani, le imprese che per essere realizzate richiedono la cooperazione di gruppi estesi di persone e un tempo che vada al di là della vita di un singolo – le riforme politiche, ad esempio, l'educazione morale, la ricerca filosofica ed artistica, la coltivazione e il perpetuarsi di tradizioni e stili di vita. Non si può pensare che la prospettiva dell'estinzione lasci immutati il valore e il significato della nostra vita. I nostri valori hanno delle condizioni di possibilità di natura sociale – si reggono sul presupposto dell'esistenza di un certo tipo di mondo sociale, che prevede la continuazione indefinita della specie umana. Chiamiamo questo modo di vedere *argomentazione della posterità come orizzonte di valore*¹⁵.

¹⁴ Sulla connessione, per molti controversa, fra moralità e punto di vista impersonale, si veda B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., cap. 10.

¹⁵ Quest'argomentazione viene presentata e difesa in S. Scheffler, *Why Worry About Future Generations?*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

Oppure, potremmo ancora una volta ricorrere a un'analogia, l'analogia con i sentimenti che ispirano le nostre scelte riproduttive. Il desiderio che ci sia ancora una generazione futura potrebbe essere analogo al desiderio di fare figli e all'aspirazione che questi figli abbiano la vita migliore possibile¹⁶. Vogliamo che ci siano persone dopo di noi, proprio come vogliamo che ci siano nostri eredi. Chiamiamo questo modo di vedere *argomentazione della discendenza*.

Tuttavia, il desiderio di avere figli, il desiderio che esista qualcuno che ci ricordi, per esempio, o a cui tramandare i nostri valori, o che condivida la nostra felicità e i nostri progetti di vita, o che continui progetti a cui teniamo, ma che sappiamo di non potere terminare nel corso della nostra vita non ha nulla a che vedere con l'eventuale valore assoluto o impersonale derivante dal fatto che l'umanità sia più popolosa, o che la specie umana continui a esistere più a lungo. Lo sgomento che ci coglie pensando che nessuno ci ricorderà, o che nessuno dopo di noi continuerà i nostri progetti, o il vuoto che sentiamo quando non abbiamo destinatari dei nostri sentimenti di affetto o eredi cui lasciare memoria di noi non coincidono con il timore che potrebbe derivare dall'idea che l'umanità nel suo complesso sia destinata, prima o poi, a finire. In un certo senso, l'orizzonte cui guardiamo quando progettiamo, o desideriamo, di avere figli ha un ciclo normale, un andamento narrativo: ci poniamo l'obiettivo, per l'appunto, di finire un certo progetto, di realizzare certi ideali, o forse, semplicemente, di vivere certe esperienze, o di mettere al mondo persone che possano avere vite buone. Ma non è detto che quest'orizzonte, e le finalità che esso implica, si possano estendere all'umanità intera, come specie. Un certo gruppo di persone, una certa famiglia, un certo individuo possono avere ideali, progetti, ambizioni che si spingono oltre la durata della loro vita, e che danno senso all'esistenza dei loro eredi. Ma questi progetti, ideali e ambizioni sono specifici di certi gruppi, per quanto estesi: non sono i progetti, gli ideali e le ambizioni unificanti o unici della specie umana, per quanto l'avere progetti, ideali e ambizioni possa essere un tratto caratterizzante della nostra specie. Come detto più volte, una cosa è non volere essere l'ultima generazione, quella che precede la fine dell'umanità, o non volere che dopo di noi perisca la specie umana, altra cosa è non volere che ci sia un'ultima generazione, in un qualsiasi momento. Il primo desiderio è personale, ha senso a partire da una certa prospettiva – la prospettiva di appartenere a una certa generazione. Il secondo desiderio è impersonale: ha senso dal punto di vista dell'universo. Ma, come abbiamo visto anche nel paragrafo precedente, non è detto che ci siano ragioni impersonali contro l'estinzione. Le argomentazioni impersonali che molti hanno proposto per spiegare perché dovremmo evitare l'estinzione non sono convincenti. D'altra parte, le argomentazioni personali contro l'estinzione non forniscono ragioni per evitare l'estinzione, ma piuttosto per cercare di non trovarsi alle prese con essa. Quindi, la conclusione generale è che non ci sono ragioni convincenti e conclusive per

¹⁶ Ci potrebbero essere casi in cui si desidera fare figli, anche se questi ultimi avranno una vita non degna di essere vissuta. Come specificato in una nota precedente, qui non mi occupo dei casi che coinvolgono individui la cui vita non sia degna di essere vissuta.

allontanare l'estinzione, né tantomeno ragioni per sacrificare la qualità delle vite future a questo scopo. PFU non è sostenuta da buone ragioni.

3. *Priorità delle persone future*

Anche se non abbiamo ragioni per far sì che ci siano un'umanità futura, se effettivamente (cioè che noi lo vogliamo o meno) ci saranno persone nel futuro e la loro qualità della vita dipenderà dalle nostre azioni, allora avremo sicuramente degli obblighi nei loro confronti. Possiamo scegliere di non fare nulla per evitare o posticipare l'estinzione; ma questa scelta non ci autorizza certamente, finché ci saranno persone viventi nel futuro, a danneggiarle o a mancare di beneficiarle – specialmente quando possiamo produrre benefici per loro senza sopportare grossi sacrifici.

Se si assume che la qualità della vita delle persone future abbia rilevanza e prevalga sull'eventuale valore dell'umanità nel suo complesso, come suggerisce PPF, allora *Vita grama* dovrà essere evitato anche a costo di anticipare l'estinzione dell'umanità. In altri termini, non si può barattare il livello di qualità della vita delle persone future con la possibilità di assicurare una sopravvivenza prolungata dell'umanità.

Una possibile interpretazione di PPF è la seguente¹⁷. Le persone future non debbono essere danneggiate e debbono trarre beneficio dalle scelte fatte dalle generazioni presenti: nessun danno alle persone future è giustificato, o almeno nessun danno può essere giustificato al fine di posticipare la possibile estinzione dell'umanità; inoltre, il fine di garantire benefici alle persone future giustifica la possibilità di anticipare o non posticipare la possibile estinzione dell'umanità. Una possibile definizione delle nozioni di *danno* e *beneficio* è questa: una persona viene beneficata quando sta meglio e viene danneggiata quando sta peggio di come sarebbe stata altrimenti. *Danno* e *beneficio*, quindi, sono nozioni comparative, che si applicano ad alternative nelle quali compaiono le medesime persone. Chiamiamo questo modo di vedere *interpretazione comparativa* di PPF¹⁸.

Se questo è il senso delle nozioni di *danno* e *beneficio*, PPF non implica però che *Asteroide* vada preferito a *Vita grama*. Infatti, è vero che la qualità della vita delle persone che vivrebbero in *Vita grama* è inferiore a quella delle persone che vivrebbero in *Asteroide*. Ma in realtà nei due scenari non compaiono le stesse persone. Le scelte che porterebbero a un mondo che realizza *Asteroide* o a uno che realizza *Vita grama* cambiano l'identità delle persone. Chi nascerebbe in un mondo che realizza *Vita grama* non sarà la stessa persona di chi nascerebbe in un mondo che esemplifica *Asteroide*. Livelli alti di qualità della vita possono cambiare le scelte

¹⁷ Seguo qui Parfit, *Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles*, cit.

¹⁸ Su questo modo di interpretare le nozioni di *danno* e *beneficio*, si vedano D. Parfit, *Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles*, cit., pp. 131-132; L.S. Temkin, *Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 229-231.

riproduttive delle persone, possono anticiparle o posticiparle; possono indurre certe famiglie a non avere, o ad avere più figli. Livelli bassi di qualità della vita fanno lo stesso: certe malattie possono aumentare i tassi di sterilità, e così via. Insomma, anche ammettendo che ci siano due mondi possibili alternativi, dove ci sono le medesime persone, quando questi mondi si dipartono per arrivare o a *Vita grama* o ad *Asteroide*, l'identità delle persone che li abitano cambia immediatamente e radicalmente. Se le cose stanno così, non si può dire che le persone che vivranno in *Vita grama* staranno meglio o peggio di quanto sarebbero state in *Asteroide*, o che quelle che vivono in *Asteroide* e vengono annientate dall'impatto staranno peggio di quelle che continueranno a vivere una vita appena degna di essere vissuta in *Vita grama*. In realtà, non si possono fare confronti di questo tipo fra le due situazioni: esse riguardano gruppi di persone differenti¹⁹. Le persone che vivranno in *Vita grama* non possono lamentarsi di stare peggio di quanto sarebbe loro toccato in *Asteroide*: infatti, nessuno di loro sarebbe mai nato se l'umanità avesse intrapreso i passi necessari ad arrivare ad *Asteroide*. Se le nozioni di *danno* o *beneficio* sono essenzialmente comparative, allora, PPF porta a dichiarare che non c'è nessuna differenza fra *Asteroide* e *Vita grama*. Se è così, PPF non corrisponde all'idea intuitiva che ce ne siamo fatti sin qui. Chi abbia a cuore la qualità della vita delle persone future non può ammettere che *Vita grama* sia una situazione equivalente ad *Asteroide*.

Per evitare questo risultato, si possono percorrere due strade. Si può ritornare a una impostazione impersonale, abbandonando le nozioni comparative di *beneficio* e *danno* e adottando una versione di TD. Si può sostenere che qualsiasi vita degna di essere vissuta ha valore, che si trae un beneficio non comparativo dal venire all'esistenza e vivere una vita degna di essere vissuta e che questo valore si può aggregare – cioè si deve considerare il valore totale ottenuto sommando tutte le vite superiori al livello sotto il quale una vita non sarebbe degna di essere vissuta²⁰. Ogni vita in più, dunque, aggiunge valore. Di conseguenza, dato che in *Vita grama* si continuano ad aggiungere vite per un periodo indefinito, allora il valore totale di questo scenario potrà facilmente superare quello di *Asteroide*, dove a un certo punto non ci sono più esseri viventi. Infatti, il valore totale delle vite vissute in *Asteroide*, per quanto alto, sarà comunque superato, a un certo punto, da quello delle vite vissute in *Vita grama*, per quanto minimo sia il livello individuale di qualità di quelle vite. Ma anche questo risultato non è soddisfacente – esso anzi, come ho già detto, appare ripugnante. È ripugnante, infatti, sostenere che dovremmo far in modo da arrivare a una situazione in cui il mondo sia popolato da una quantità enorme di persone che vivono vite appena degne di essere vissute. La cosa è ancora più ripugnante se pensiamo che questa situazione sia destinata a durare indefinitamente. E la ripugnanza non viene diminuita dal pensare che questo potrebbe essere il prezzo da pagare per perpetuare la specie umana.

¹⁹ Si veda D. Parfit, *Ragioni e persone*, cit., 447-483.

²⁰ Si veda J. McMahan, *Causing People to Exist and Saving People's Lives*, in «The Journal of Ethics», XVII, n. 1/2, 2013, pp. 5-35.

La seconda possibilità consiste nell'adottare principi più complicati, che tengano conto sia del livello di qualità della vita delle singole persone future sia del livello aggregato. In un articolo postumo, Derek Parfit ha proposto un principio simile²¹. Secondo Parfit, quando si considerano situazioni come *Vita grama* e *Asteroide*, bisogna tenere conto sia del valore totale, cioè aggregato, derivante dagli incrementi o dei decrementi della qualità della vita delle persone future, sia della crescita o della diminuzione del livello di qualità della vita di ciascuna persona futura. Parfit parte dall'idea che, fra due possibili distribuzioni di livelli di qualità della vita con il medesimo valore aggregato, bisogna scegliere quella con il minor numero di persone – cioè con il livello medio di qualità più alto. Consideriamo le seguenti distribuzioni:

- D1 100 persone con livello di qualità della vita 100
- D2 1000 persone con livello di qualità della vita 10

Secondo Parfit, la maggior parte di noi sosterebbe che D1 sarebbe preferibile a D2. È meglio distribuire incrementi sostanziali di qualità della vita tra poche persone che aumentare di pochissimo il livello di moltissime persone. Parfit non sostiene che questo modo di vedere le cose sia definitivo, cioè che questa priorità del livello individuale di qualità della vita sia assoluta. Si considerino altre distribuzioni:

- D1 100 persone con livello di qualità della vita 100
- D3 200 persone con livello di qualità della vita 50
- D4 200 persone con livello di qualità della vita 100

In questo caso, è ovvio che D1 sia preferibile a D3, ma è anche ovvio che D4 sia preferibile a D1 (il che vuol dire che in certi casi conta anche il valore aggregato dei livelli individuali di qualità della vita)²². Come detto, per rendere conto di questi giudizi, Parfit propone un principio misto, che tenga conto sia del livello individuale di qualità della vita, sia del valore totale che deriva dall'aggregazione dei livelli individuali di qualità della vita. Secondo questo principio, dunque, la distribuzione migliore è, sotto un certo aspetto, quella che massimizza il livello totale di qualità della vita e, sotto un altro aspetto, quella che massimizza il livello individuale di qualità della vita. Questo principio rende conto di tutti i nostri giudizi di fronte alle distribuzioni elencate sopra. Esso, inoltre, evita la conclusione ripugnante. Si considerino altre due distribuzioni:

- D1 100 persone con livello di qualità della vita 100
- D5 1000000000 persone con livello di qualità della vita 0,00001

²¹ Si veda D. Parfit, *Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles*, cit., p. 154.

²² E naturalmente D4 è preferibile a D3, sia per il valore aggregato sia per il livello individuale di qualità della vita.

Il livello totale di qualità della vita di D1 e D5 è uguale – 10000. È ovvio, sostiene Parfit, che D1 sia preferibile a D6. Tuttavia, si consideri quest'ulteriore distribuzione:

D6 100000000 persone con livello di qualità della vita 0,01

Per evitare la conclusione ripugnante si deve anche dire che D1 è preferibile a D6, nonostante in quest'ultimo aumenti il valore aggregato di qualità della vita, che passa da 10000 a 10000000. Secondo Parfit, il principio misto da lui proposto condurrebbe a questo giudizio – cioè a negare che l'incremento di valore aggregato in D6 compensi il decremento del livello individuale di qualità della vita individuale. Per questa ragione, ritornando agli scenari con cui questo articolo ha avuto inizio, dovremmo scegliere *Asteroide* invece che *Vita grama*. Parfit conclude il suo ragionamento mostrando che il principio misto che egli adotta conduce a una conclusione opposta alla conclusione ripugnante, che egli chiama «conclusione analoga», e che formula così: «messa a confronto con l'esistenza di molte persone le cui vite siano a malapena degne di essere vissute, c'è una qualità della vita molto superiore che sarebbe meglio ciascuno avesse, anche se il numero di persone esistenti [con tale qualità della vita] fosse molto inferiore»²³.

Il principio proposto da Parfit esprime l'idea centrale di PPF e conduce chiaramente a scegliere *Asteroide*, cioè a dare priorità alla qualità della vita delle persone future rispetto al futuro dell'umanità. Tuttavia, si possono muovere almeno due obiezioni. Innanzitutto, non è detto che il principio conduca sempre a verdetti precisi. Si consideri

D7 200 persone con livello di qualità della vita 75

D7 è preferibile a D1? Probabilmente sì, perché il piccolo decremento del livello individuale di qualità della vita è compensato dall'incremento del valore totale. Ma si possono immaginare varie distribuzioni intermedie, dove il livello di qualità della vita decresce progressivamente e il valore totale aumenta in conseguenza di incrementi della popolazione²⁴. Quand'è esattamente che l'incremento di valore totale non compensa le perdite in termini di qualità della vita individuale? Il principio proposto da Parfit non ha risorse per rispondere a quest'interrogativo.

In secondo luogo, si considerino le seguenti distribuzioni:

D1 100 persone con livello di qualità della vita 100
 D8 50 persone con livello di qualità della vita 200
 D9 25 persone con livello di qualità della vita 400

²³ D. Parfit, *Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles*, cit., p. 156.

²⁴ Distribuzioni come

D7a 250 persone con livello di qualità della vita 50

D7b 300 persone con livello di qualità della vita 25

e così via, fino ad arrivare a D7z, che potrebbe coincidere, o comunque essere simile a D5.

D10 10 persone con livello di qualità della vita 1000

La logica del principio di Parfit e della conclusione analoga porterebbe a sostenere che D10 sia meglio di D9, il quale a sua volta è meglio di D8, che ovviamente è meglio di D1. Ciò equivale a sostenere che un mondo popolato da un numero ristretto di individui sarebbe la cosa migliore che potremmo fare per le generazioni future. Ma questo giudizio non è per niente plausibile²⁵. Anche senza preoccuparsi del futuro dell'umanità, anche assumendo che un mondo sottopopolato possa essere un mondo felice, non si capisce perché le persone in più che vivono in D9 e D8 non debbano esser fatte nascere. Naturalmente, si può pensare che non ci sia l'obbligo di farle nascere. Ma, se è per questo, non c'è neanche l'obbligo di far nascere chi vivrà in D10, e quindi non ci sono ragioni per preferire D10 a tutte le altre distribuzioni elencate qui sopra. Per cui il principio misto di Parfit, proprio come l'interpretazione comparativa di PPF, non guida le nostre scelte.

4. Conclusioni

In questo articolo ho illustrato due approcci differenti alla rilevanza morale del futuro dell'umanità e della qualità della vita delle persone future. Una tesi dà priorità alla sopravvivenza della specie umana – o almeno all'opportunità di rimandare l'inevitabile estinzione degli esseri umani – rispetto alla qualità della vita delle persone che vivranno nel futuro. Questa tesi, che ho chiamato *priorità del futuro dell'umanità*, suggerisce che bisognerebbe accettare sacrifici sostanziali pur di rimandare l'estinzione dell'umanità. Una tesi alternativa è quella che dà priorità alla qualità della vita delle persone future rispetto al futuro dell'umanità. Questa tesi, che ho chiamato *priorità delle persone future*, suggerisce che si può anche accettare la prospettiva dell'estinzione, o di un'estinzione anticipata e volontaria, del genere umano se questo serve per garantire guadagni sostanziali o per evitare sacrifici eccessivi alle generazioni future.

Nell'articolo ho mostrato che le due tesi si possono interpretare in varie maniere e che queste interpretazioni debbono fronteggiare vari problemi. Le argomentazioni impersonali proposte per sostenere la tesi della priorità del futuro dell'umanità non sono convincenti – non è affatto detto, per esempio, che il valore dell'esistenza di esseri umani implichi l'imperativo di estendere nel tempo la durata di tale esistenza. Le argomentazioni personali che dovrebbero andare a favore della tesi della priorità del futuro dell'umanità, invece, in realtà non forniscono sostegno a questa tesi – ma piuttosto suggeriscono la necessità, per ogni generazione, di avere qualcuno che prosegua i propri progetti, o realizzi i propri valori: il che non implica che l'esistenza del genere umano debba proseguire indefinitamente.

²⁵ Si veda, per un'obiezione simile rivolta a un principio egualitario, L.S. Temkin, *Inequality*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 216–17.

Le cose non vanno meglio per le interpretazioni della tesi della priorità delle persone future. In due possibili interpretazioni – l'interpretazione comparativa e il principio misto proposto da Derek Parfit –, la tesi non dà nessuna guida, dichiarando equivalenti scenari molto differenti come *Asteroide* e *Vita grama*, oppure conduce a preferire un mondo sottopopolato, abitato da persone con altissima qualità della vita.

Prevenire o allontanare l'estinzione della specie umana che potrebbe derivare dalle conseguenze del cambiamento climatico e assicurarsi che le generazioni future abbiano un livello di vita accettabile sembrano obbiettivi ovvi e urgenti – e la maggior parte delle persone che ne discutono dà per scontato che il problema sia come raggiungere questi fini, più che il loro significato. Eppure non è assolutamente detto, come mostra questo articolo, che la natura degli obbiettivi che dovremmo porci sia chiara. O, se si preferisce una diagnosi meno netta, non è chiaro perché dovremmo porci gli obbiettivi che sentiamo come più urgenti. Indicare le ragioni che stanno dietro ai timori per la sorte nostra, dei nostri eredi e della posterità è un'impresa che non siamo ancora riusciti a compiere. Questo non può che riverberarsi sulle nostre azioni, e forse spiega le esitazioni, le incertezze e le false partenze della nostra condotta nel campo della prevenzione delle peggiori conseguenze del cambiamento climatico e dei vari rischi esistenziali ad esso collegati²⁶.

²⁶ Sulla nozione di *rischi esistenziali*, si veda N. Bostrom e M.M. Cirkovic (a cura di), *Global Catastrophic Risks*, 1. edition, Oxford University Press, Oxford-New York 2008.

Giustizia intergenerazionale e povertà intragenerazionale

Jörg Tremmel

Abstract

L'interdipendenza tra giustizia intergenerazionale, reddito intragenerazionale e povertà patrimoniale è una questione complessa a cavallo tra filosofia, politica, economia e diritto. Una domanda cruciale è se la disuguaglianza aumenti automaticamente quando c'è un progresso sociale generale. In caso affermativo, è giustificato frenare questa crescente disuguaglianza con vigorose contromisure, e cosa si dovrebbe fare per raggiungere questo obiettivo? Oppure, se il crescente progresso generale e la crescente disuguaglianza vanno inevitabilmente di pari passo, il progresso generale dovrebbe essere completamente abbandonato? A quest'ultima domanda è stata data una risposta negativa. Invece, è stato presentato un modo moralmente legittimo per contrastare la crescente disuguaglianza, vale a dire attraverso le tasse sulle successioni e sulle donazioni.

Parole chiave: giustizia intergenerazionale, Piketty, Pinker, povertà, tassa di successione

The interdependency between intergenerational justice and intragenerational income and wealth poverty is a complex issue at the interface of philosophy, politics, economics and law. A crucial question is whether inequality automatically increases when there is general social progress. If so, is it justified to curb this growing inequality with vigorous countermeasures, and what would have to be done to achieve this? Or, if growing general progress and growing inequality inevitably go hand in hand, should general progress be completely abandoned? This last question was answered in the negative. Instead, a morally legitimate way to counter growing inequality was presented, namely through inheritance and gift taxes.

Keywords: inheritance Tax, intergenerational Justice, Piketty, Pinker, poverty

1. Introduzione

La giustizia *intergenerazionale* si occupa delle differenze tra generazioni, mentre la giustizia *intragenerazionale* riguarda le differenze all'interno di una generazione (cioè un gruppo di contemporanei che può essere immaginato come idealmente della stessa età). All'interno dei coetanei ci sono sempre varie disuguaglianze e, a seconda del contesto, diventano il punto di partenza per varie teorie di giustizia. Se si tratta di ricchi e poveri, si tratta di “giustizia sociale”, se si tratta di uomini e donne, si tratta di “giustizia di genere” – e questo elenco potrebbe essere esteso per includere la giustizia tra sane e persone con disabilità, famiglie e persone senza figli, persone con diverso colore della pelle, ecc.¹.

In questo lavoro, saranno esaminate in modo più dettagliato le interazioni tra giustizia e povertà intergenerazionale, con particolare riferimento alla povertà reddituale e patrimoniale. Sotto il profilo analitico, è utile immaginare una generazione al tempo t_0 (presente). Questa generazione è rappresentata da un individuo medio (o mediano). Secondo le effettive condizioni sociali, tale generazione è quindi composta, ad esempio, per il 48% da uomini e per il 52% di donne. In relazione alla distribuzione del reddito e patrimoniale (della ricchezza) espressa da questa rappresentazione generazionale, si può utilizzare il coefficiente di Gini – una misura sviluppata dallo statistico italiano Corrado Gini per mostrare le disuguaglianze nella distribuzione, ad esempio, della ricchezza. Se il patrimonio di ogni adulto è uguale, il valore dell'indice di Gini è 0; se una sola persona possiede l'intero patrimonio, il suo valore è 1.

Supponiamo che il coefficiente di Gini della generazione 1 sia inizialmente 0,5. Per l'ulteriore sviluppo della disuguaglianza intragenerazionale nell'interazione con la qualità della vita del rappresentante generazionale nel tempo, ci sono in linea di principio le seguenti possibilità:

1) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è ancora alto in t_1 come in t_0 . Anche il coefficiente di Gini non è cambiato.

2) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è ancora alto in t_1 come in t_0 . Il coefficiente di Gini è aumentato, quindi la società è diventata più disuguale.

3) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è ancora alto in t_1 come in t_0 . Il coefficiente di Gini è diminuito, così la società è diventata più equa.

4) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è maggiore in t_1 che in t_0 . Il coefficiente di Gini non è cambiato.

¹ J. Tremmel, *Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, in G. Schweiger e J. Drerup (eds), *Handbuch Philosophie der Kindheit*, J.B.Metzler, Stuttgart 2109, pp. 371-379.

5) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è maggiore in t_1 che in t_0 . Il coefficiente di Gini è aumentato, quindi la società è diventata più disuguale.

6) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è maggiore in t_1 che in t_0 . Il coefficiente di Gini è diminuito, così la società è diventata più equa.

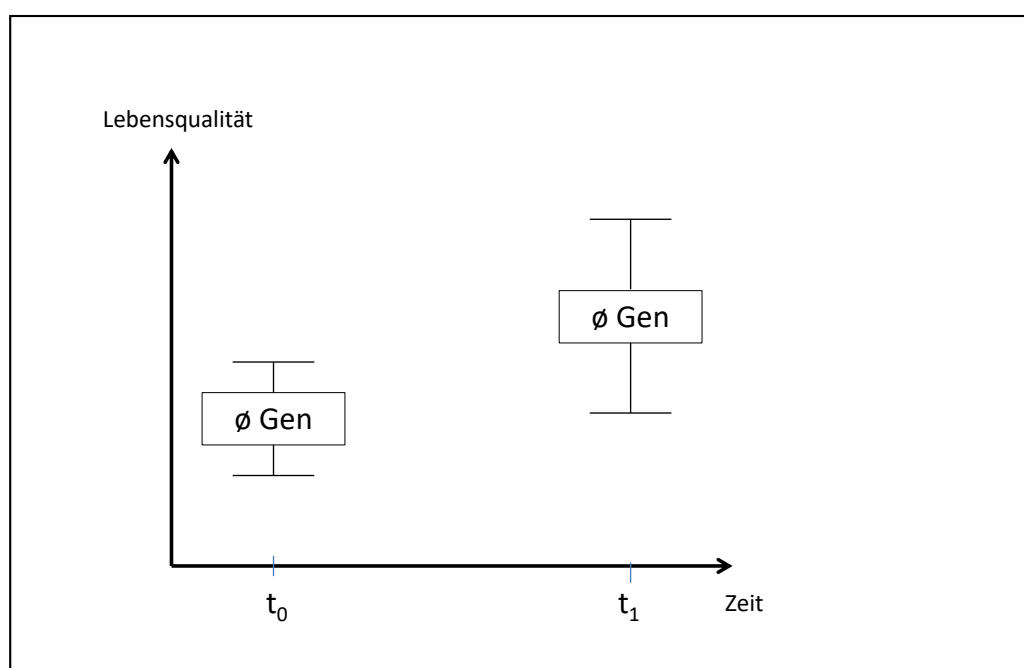
7) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è inferiore in t_1 rispetto a t_0 . Il coefficiente di Gini non è cambiato.

8) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è inferiore in t_1 rispetto a t_0 . Il coefficiente di Gini è aumentato, quindi la società è diventata più disuguale.

9) La qualità di vita della rappresentazione generazionale è inferiore in t_1 rispetto a t_0 . Il coefficiente di Gini è diminuito, quindi la società è diventata più equa.

Ciò che è particolarmente interessante per i teorici è il conflitto tra la giustizia intergenerazionale e quella intragenerazionale, il quinto caso. Nella Figura 1, l'aumento della qualità della vita – misurato, ad esempio, dall'Indice di Sviluppo Umano delle Nazioni Unite² – può essere letto tra t_0 e t_1 sull'ordinata, mentre lo spread indica che anche la disuguaglianza è aumentata nel tempo.

Fig. 1: Aumento della qualità di vita e crescente disuguaglianza



² Cfr. J. Tremmel, *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, mentis, Münster 2012, pp. 194-210.

Una questione cruciale è se esiste una tendenza autonoma verso una maggiore disuguaglianza nel progresso sociale complessivo. In caso affermativo, tale progresso la attenuerebbe con contromisure energiche – ma cosa si dovrebbe fare per raggiungere questo obiettivo? Oppure, se entrambe le cose vanno necessariamente di pari passo, dobbiamo rinunciare completamente al progresso generale? Queste domande sono direttamente collegate alla questione della povertà, perché la disuguaglianza non è altro che “povertà relativa”, ovvero la posizione peggiore (in termini finanziari o di altro tipo) in rapporto al rispettivo contesto vitale di una persona.

2. La tesi di Piketty sulla crescente disuguaglianza nel tempo

Il bestseller di Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, affronta la questione di come si sviluppa nel tempo il rapporto tra reddito e patrimonio. All'economista francese interessa sapere se esistono forze motrici di questo sviluppo che possono essere generalizzate in una certa misura in tutta la società. Siccome Piketty utilizza principalmente i registri delle imposte sul reddito degli uffici delle imposte, “reddito” per lui è sia il reddito originato da lavoro dipendente, sia quello da lavoro autonomo, così come quello derivante da titoli e immobili in affitto. Per altro verso, secondo Piketty, il “patrimonio” comprende la somma di tutti i valori che possono essere negoziati sui mercati.

Il rapporto capitale-reddito (β), secondo la molto discussa formulazione di Piketty, tende ad aumentare nel tempo, ovvero il valore delle partecipazioni in attività di mercato crescono più rapidamente del reddito. È evidente che le monarchie o le aristocrazie tendono ad essere più disuguali delle democrazie. Tra il 1700-1910 il rapporto tra capitale e reddito in molti stati occidentali (un'eccezione è stata rappresentata dagli Stati Uniti, più egualitari) era di circa 7. La Prima e soprattutto la Seconda Guerra Mondiale funsero allora da grandi “livellatori”, poiché molti beni furono distrutti. Dopo di che, β scese a 3 nel Regno Unito, a poco più di 2 in Francia e persino a meno di 2 in Germania. Secondo Piketty, nei tre decenni successivi alla Seconda Guerra Mondiale, le persone potevano effettivamente diventare ricche grazie alle proprie prestazioni e al reddito derivante da esse, forse per la prima volta nella storia³.

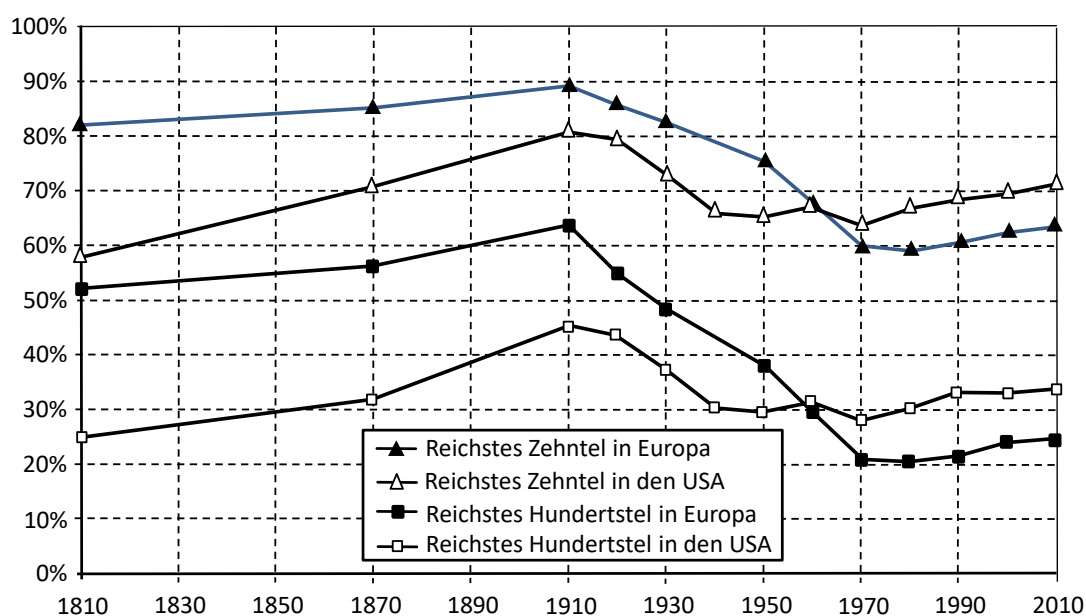
L'epoca tra il 1950 e il 1980 è stata un periodo di permeabilità sociale - i membri del ceto medio e basso sono stati in grado di salire nella classe economica superiore attraverso le prestazioni lavorative. Queste fasi sono state rare nella storia - solo la guerra e l'epoca rivoluzionaria sono un'eccezione. Nella misura in cui i beni sono già distribuiti in modo disuguale nello stato iniziale, $\beta > 1$ porta inevitabilmente ad un crescente divario sociale, in quanto i ricchi possono estendere il loro

³ T. Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2014, p. 241.

vantaggio sui non ricchi. E questa divergenza è aumentata drasticamente con il passaggio a una politica economica orientata all'offerta (simboleggiata dagli anni Reagan 1981-1989 negli USA e dal periodo Thatcher nel Regno Unito 1979-1990). In altre parole: Chi ha avuto, a lui è stato dato.

Oltre al coefficiente di Gini, la quota del decimo più ricco della ricchezza totale è una misura della disuguaglianza materiale. Come mostra la figura 2, nel 1910 in Europa il decimo più ricco della popolazione possedeva ancora il 90% della ricchezza totale (il centesimo più ricco il 55%). Questa cifra è scesa al 60 per cento nel 1970 (il centesimo più ricco allora aveva "solo" il 20 per cento) ed è risalita al 70% nel 2010 (il centesimo più ricco aveva il 24 per cento). Negli Stati Uniti la società era originariamente più egualitaria, ma negli ultimi decenni la disuguaglianza è diventata più consistente lì che in Europa.

Fig. 2: Quote di patrimonio del 10% e dell'1% più ricco in Europa e negli Stati Uniti, 1810-2010



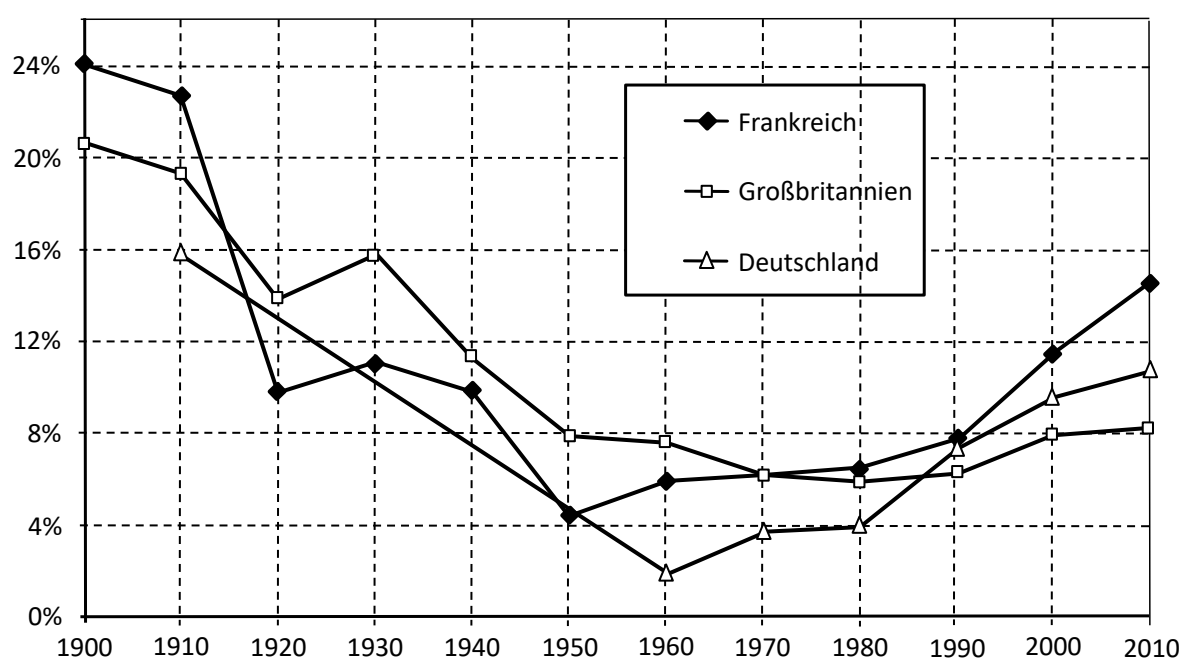
Fonte: <http://piketty.pse.ens.fr/files/capital21c/pdf/G10.6.pdf>

La prospettiva intergenerazionale è ora introdotta dal fatto che il trasferimento di ricchezza tra le generazioni porta a una grande ricchezza materiale per pochi, mentre allo stesso tempo i loro "coetanei" non hanno alcuna possibilità di mettersi al passo, in termini materiali. Il trasferimento di ricchezza tra le generazioni combina così - relativo alla distribuzione delle risorse materiali - la giustizia tra le generazioni passate, presenti e future (giustizia intergenerazionale) con la giustizia all'interno della generazione attuale (giustizia intragenerazionale). Per le questioni di giustizia intergenerazionale non sono rilevanti i trasferimenti tra persone decedute e superstiti

della stessa generazione familiare (vedova(e), fratelli e sorelle), ma tra persone decedute e la(e) generazione(i) successiva(e), cioè figli o nipoti.

Come mostra la figura 3, rispetto al reddito nazionale, le eredità e le donazioni (“eredità anticipate”) aumentano rapidamente in percentuale. In Germania, ad esempio, la cifra è passata dal 2% nel 1960 all’11% nel 2010. In ogni caso, l’analisi storico-statistica di Piketty contiene una chiara previsione per il futuro: le eredità – e quindi il contesto familiare di fondo – come fonte di ricchezza avranno in futuro una priorità ancora maggiore rispetto alle prestazioni lavorative. La giustizia basata sullo sforzo e sulla produttività, i pilastri ideologici che giustificano l’ordine economico basato sul mercato, riescono quindi sempre meno ad adempiere alla loro funzione di giustificazione di quell’ordine.

Fig. 3: Valore dei trasferimenti in conto capitale intergenerazionali in proporzione al reddito totale



Fonte: <http://piketty.pse.ens.fr/files/capital21c/pdf/G11.12.pdf>

Non c’è dubbio che i trasferimenti di proprietà tra generazioni per via successoria e donazione (e le relative questioni fiscali relative all’imposta di successione e donazione) sono questioni complesse che sono state oggetto di un ampio dibattito politico e filosofico⁴. È legittimo che la ricchezza rimanga all’interno della famiglia,

⁴ Claudia Vogel, Harald Künemund, *Umverteilung und Reproduktion sozialer Ungleichheit durch Erbschaften und Schenkungen in Deutschland*, Springer VS, Wiesbaden 2013; Jens Beckert, *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Campus, Frankfurt a.M. 2013.

generazione dopo generazione? I figli di persone decedute devono poter ereditare il patrimonio, o il patrimonio deve essere tassato dallo Stato per ottenere una maggiore redistribuzione? Quali argomenti filosofici possono essere utilizzati a sostegno dell'approccio dinastico, e quali invece a sostengono dell'approccio sociale? Torneremo a breve su questi interrogativi.

3. La critica della critica della disuguaglianza

La disuguaglianza all'interno di una generazione è vista soprattutto come un problema. Persino uno degli *Sustainable Development Goals* (il decimo) richiede “meno disuguaglianze”, ovvero di ridurre le disuguaglianze all'interno e tra gli stati. Per molti pensatori, la disuguaglianza è un male intrinseco. Citando Göran Therborn:

la disuguaglianza non riguarda solo le dimensioni dei nostri portafogli. È un ordine socio-culturale che, per la maggior parte di noi, riduce le nostre capacità di funzionare come esseri umani, la nostra salute, la nostra dignità, il nostro senso di sé, nonché le nostre risorse per agire e partecipare al mondo⁵.

Il lavoro di Piketty potrebbe anche essere inteso nel senso che la forte crescita del reddito nazionale avvertita in quasi tutti i paesi del mondo negli ultimi decenni non costituisce un vero progresso, poiché ne hanno beneficiato soprattutto coloro che erano già ricchi in precedenza. Ma se la metà più povera della popolazione oggi e 200 anni fa possedeva o possiede ancora circa il 5% della ricchezza nazionale, le persone di allora e di oggi sono ugualmente povere? Steven Pinker è in forte disaccordo con questa tesi e le sue illustrazioni e spiegazioni mirano ad illustrare la differenza tra povertà relativa e assoluta nella vita reale. Spiega Pinker:

oggi il prodotto nazionale lordo mondiale è quasi cento volte superiore al valore del 1820, quando avvenne la rivoluzione industriale [...]. Infatti, il livello di prosperità è notevolmente *sottovalutato* se viene equiparato al prodotto nazionale lordo mondiale [...]. Ad esempio, la qualità dei beni nel paniere di consumo migliora nel tempo. Un capo d'abbigliamento del 1800 poteva essere un impermeabile in cera rigida, pesante e con un cattivo isolamento all'acqua; nel 2000 sarebbe un impermeabile con cerniera lampo in fibra sintetica leggera e traspirante. Nel 1800 “cura dentale” significava pinze e protesi dentarie in legno; nel 2000 significava novocaina e impianti. Il calo dei prezzi rende la situazione ancora più complicata. Oggi un frigorifero costa circa 500 dollari. Quanto dovrebbe offrirvi qualcuno per farvi smettere di refrigerare i vostri cibi? Sicuramente molto più di 500 dollari. [...] Quando un bene importante è disponibile in grandi quantità, costa molto meno di quanto la gente pagherebbe. [...] Una persona il cui portafoglio contiene denaro contante del valore di 100

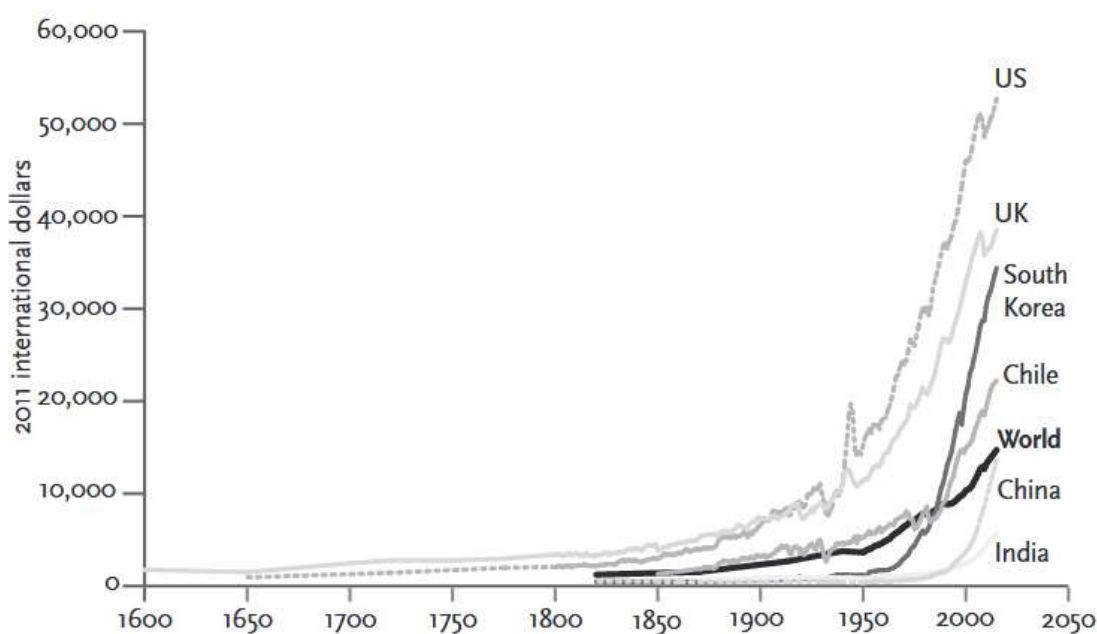
⁵ G. Therborn, *The Killing Fields of Inequality*, Polity Press, Cambridge 2013, si tratta del testo inserito nel risvolto di copertina.

dollari internazionali (2011) è incommensurabilmente più ricca del suo antenato che aveva la stessa cifra nel suo portafoglio, ma 200 anni fa⁶.

Inoltre, naturalmente, duecento anni fa molti beni non potevano essere acquistati semplicemente perché non erano ancora stati inventati. Ma la pillola contraccettiva, i farmaci curativi o che prolungano la vita, o anche uno smartphone che mette a disposizione dell'umanità un insieme di prodotti culturali dell'umanità (musica, stampa) con la semplice pressione di un tasto, sono tra i beni divenuti incredibilmente preziosi per la stragrande maggioranza delle persone.

La maggior parte dei paesi del mondo ha ormai seguito, o sta seguendo, l'epidemia occidentale di una società caratterizzata da povertà, malattie e morte precoce (cfr. figura 4). La Cina, con una popolazione di circa 1,3 miliardi di persone, aveva nel 2008 lo stesso reddito pro capite della Svezia nel 1950 e l'intera popolazione mondiale aveva nel 2008 un reddito medio pari a quello dell'Europa occidentale nel 1964.

Fig. 4: Crescita del PIL pro capite in paesi selezionati



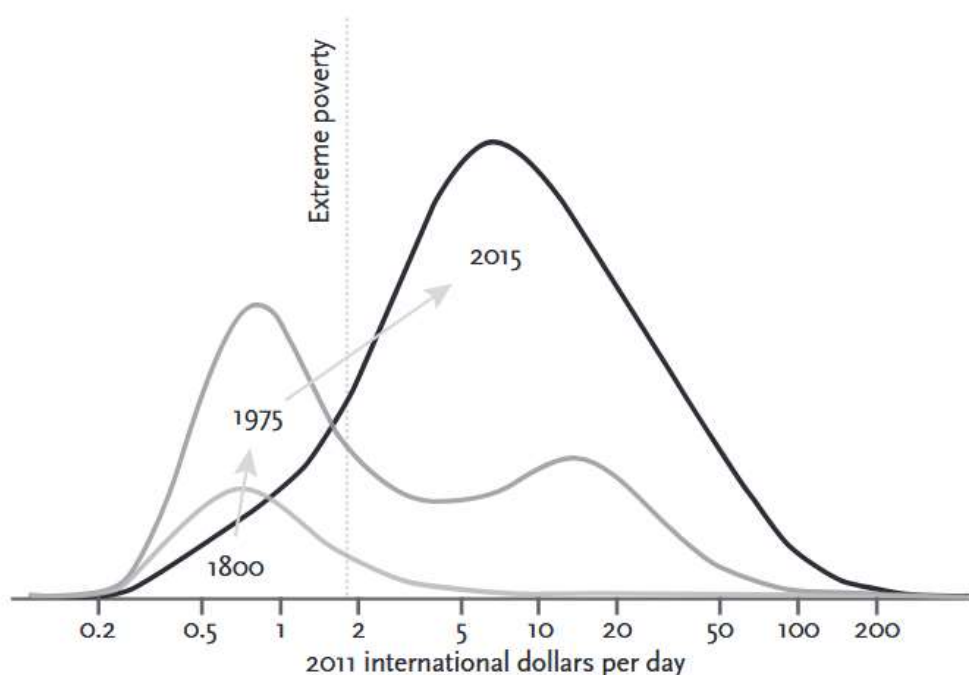
Fonte: Pinker 2018, Fig. 8.2.

Il fatto che alcune persone siano diventate super-ricche nel processo dovrebbe essere visto nella seguente prospettiva, secondo Pinker:

⁶ S. Pinker, *Aufklärung jetzt: Für Vernunft, Wissenschaft, Humanismus und Fortschritt*, Fischer Frankfurt am Mai 2018, p. 111 e seg. (versione inglese: *Enlightenment now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York. Viking 2018.)

nel 1800, all'alba della rivoluzione industriale, la maggior parte delle persone in tutto il mondo era povera. Il reddito medio era lo stesso dei paesi africani più poveri di oggi (circa 500 dollari internazionali all'anno) e quasi il 95 per cento della popolazione mondiale viveva in condizioni di estrema povertà (... meno di 1,90 dollari al giorno). Nel 1975, l'Europa aveva fatto il grande passo; si era lasciata il resto del mondo alle spalle con solo un decimo del suo reddito, formando la gobba più piatta di un cammello bactriano⁷. Nel XXI secolo, il cammello bactriano si è trasformato in un dromedario, con solo una gobba che è scivolata a destra e una coda molto più bassa a sinistra – il mondo è diventato più ricco e più uguale⁸.

Fig. 5: Distribuzione mondiale del reddito 1800, 1975 e 2015



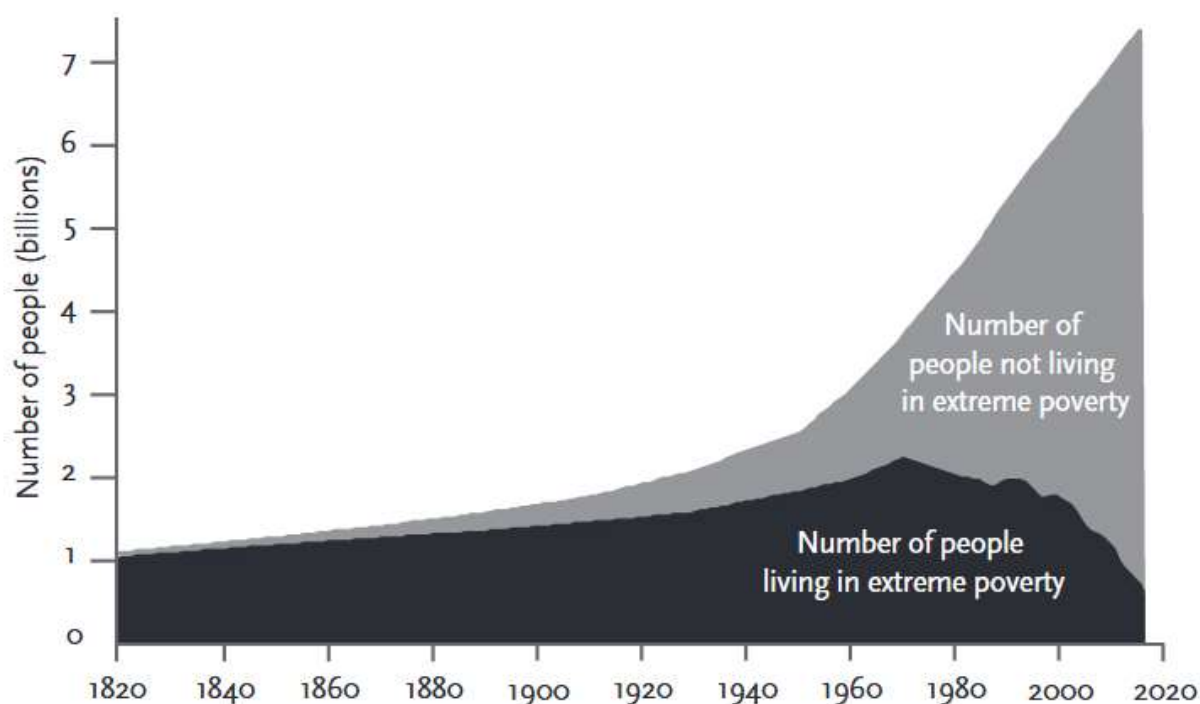
Fonte: S. Pinker, *Aufklärung jetzt*, cit., Fig. 8.3

Pinker guarda ora alla proporzione di umanità che vive ancora oggi in assoluta povertà. Tale percentuale è diminuita notevolmente in termini percentuali - dal 90 per cento nel 1800 al 10 per cento nel 2015, come mostra la Figura 5. Ma il numero di persone che vivono in condizioni di povertà assoluta è diminuito anche in termini assoluti. Allo stesso tempo, ci sono ora 6,6 miliardi di persone che non devono vivere in condizioni di estrema povertà, come mostra la Figura 6.

⁷ Ovvero la curva del 1975 nella figura 5 (N.d.A.).

⁸ S. Pinker, *Aufklärung jetzt*, cit.

Fig. 6: Persone dentro e fuori dalla povertà estrema, in numeri assoluti –1820-2015



Fonte: S. Pinker, *Aufklärung jetzt*, cit., Fig. 8.5

Pinker sottolinea questi successi dell'umanità, ma senza cadere nel trionfalismo. Non c'è davvero alcun motivo per questo. Il fatto che centinaia di milioni di persone in tutto il mondo soffrano ancora di malnutrizione è uno scandalo. Ogni anno circa 9 milioni di persone muoiono di fame, il che corrisponde allo schianto di 70 aerei di linea a pieno carico al giorno.

Dalle sue statistiche sul declino della povertà, Pinker passa alla disuguaglianza. Descrive come una «necessità quasi matematica»⁹ che la differenza tra i più poveri e i più ricchi cresce quando una società comincia a generare una ricchezza sostanziale. Questa visione è tenuta anche dal premio Nobel per l'economia Angus Deaton: «Un mondo migliore genera necessariamente differenze, e la deflagrazione del presente (*der Ausbruch/the breakout*) porta alla disuguaglianza»¹⁰. È intuitivamente chiaro che se un gruppo specifico di persone esce dalla trappola della povertà, deve essere il primo a riuscire a migliorare la propria sorte. Storicamente, alcuni hanno abbandonato l'agricoltura a favore di industrie meglio retribuite, mentre il resto è rimasto nella miseria contadina. Oggi, stiamo

⁹ Ivi, p. 38.

¹⁰ A. Deaton, *Der große Ausbruch. Von Armut und Wohlstand der Nationen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2017.

sperimentando cose simili attraverso la digitalizzazione, che a volte aiuta gli imprenditori di Internet a raggiungere grandi ricchezze in giovane età. A meno che non sia proibito dalle autorità governative o sociali (ad esempio, i leader religiosi), alcune persone all'inizio otterranno sempre maggiori vantaggi rispetto ad altre quando le condizioni cambieranno. Nessuno vorrà criticare seriamente questa disuguaglianza iniziale. Il dibattito politico-filosofico dovrebbe piuttosto concentrarsi sul fatto che il miglioramento iniziale degli individui sia dovuto alla fortuna, allo sforzo, al talento o ad “azioni sconsiderate”. In termini globali, è stata la Rivoluzione Industriale, insieme all'Illuminismo, ad aprire il primo grande divario tra l'Occidente e il resto del mondo che non è stato ancora chiuso¹¹.

Pinker accusa inoltre i critici di confondere dati anonimi e longitudinali. Pinker spiega:

se, per esempio, il quinto inferiore della popolazione americana non ha recuperato terreno in 20 anni, ciò non significa che Joe l'idraulico abbia ricevuto nel 2008 la stessa paga del 1988 [...]. Con l'aumentare dell'età e dell'esperienza, si guadagna di più o si passa da un lavoro meno redditizio a uno meglio retribuito, per cui Joe potrebbe essere passato dal quinto inferiore al quinto medio, mentre un uomo o una donna più giovane o un immigrato potrebbe aver preso il suo posto nel quinto inferiore¹².

Ciò che si intende è che “la percentuale più ricca” o “la percentuale più povera” viene costantemente riassembleata. Anche i patrimoni sono certamente consumati e sprecati. Mancano però in gran parte dati statistici su quanto spesso accadano - quelle evidenziate da Pinker - storie del tipo “da padre lavapiatti a milionario e ritorno” o su quanto spesso - come sostiene Piketty - il figlio di un lavapiatti sarà in seguito anche lui un lavapiatti, così come suo nipote. La conclusione degli “ottimisti del progresso” è che è più rilevante per il benessere quanto alto sia il tenore di vita e non quale rango uno detenga rispetto ad altri gruppi di popolazione:

il vecchio cliché di un povero era un elemosinante emaciato di stracci. Oggi i poveri sono spesso in sovrappeso come i loro datori di lavoro e indossano le stesse giacche di pile, scarpe da ginnastica e jeans. [...] Nel 2011, oltre il 95 per cento delle famiglie statunitensi al di sotto della soglia di povertà disponeva di elettricità, acqua corrente, servizi igienici a filo, frigorifero, fornelli e TV a colori. (150 anni fa i Rothschild, gli Astor e i Vanderbilt non avevano nulla del genere)¹³.

¹¹ A. Deaton, *Der große Ausbruch*, cit.

¹² S. Pinker, *Aufklärung jetzt*, cit., p. 155.

¹³ *Ibidem*.

4. In quale società preferirebbe vivere?

“Preferirebbe vivere in una società dove si guadagnano 50.000 euro all’anno e dove il reddito medio è di 40.000 euro? O preferirebbe vivere in una società dove il suo reddito è di 90.000 euro e dove il reddito medio è di 100.000 euro?”. Questa domanda è stata posta – in varie varianti – in innumerevoli studi e la stragrande maggioranza degli intervistati ha dichiarato che preferirebbe vivere nella prima società. Chiaramente, per le persone al di sopra del livello di sussistenza assicurato, il rango è importante. A questo proposito, la formula “Uguaglianza = Felicità” (titolo del libro di Richard Wilkinson e Kate Pickett)¹⁴ non può essere respinta. La gente è infatti più soddisfatta quando si trova nella fascia alta delle società povere che quando si trova nella fascia bassa delle società più ricche. La sensazione di essere “materialmente a corto di ricambi” può farti ammalare. Tuttavia, ci sono altri contesti oltre a quello puramente materiale, come le ferie e la sicurezza sul lavoro, in cui le risposte sono molto diverse dal contesto materiale “Preferiresti vivere in una società in cui hai 25 giorni di vacanza all’anno e in cui il tempo medio di vacanza è di 20 giorni? Oppure preferite vivere in una società dove il vostro diritto alle ferie è di 30 giorni e dove la media delle ferie è di 35 giorni? “Preferireste vivere in una società in cui il vostro rischio di subire un grave infortunio sul lavoro è del 10% all’anno e in cui questo rischio è in media del 20%? Oppure preferite vivere in una società in cui il vostro rischio personale è del 5% e il rischio medio è del 2,5%? Qui quasi tutti avrebbero scelto la prima società.

Questo lavoro si è finora concentrato sulle interazioni tra la giustizia intergenerazionale e la povertà intragenerazionale, in particolare la povertà di reddito e di ricchezza. È più importante che il tenore di vita aumenti in termini assoluti, o è più importante quale rango uno occupa rispetto ad altri gruppi di popolazione? Come conclusione provvisoria, si può trarre la conclusione che gli avversari in questo dibattito hanno ciascuno argomenti validi dalla loro parte, in modo che non si possa identificare un chiaro vincitore finora.

5. Idee di base dell’egualitarismo rivisitate

Filosofi come Harry G. Frankfurt considerano la povertà assoluta moralmente riprovevole, ma non la disuguaglianza. Di conseguenza, Francoforte si oppone all’uguaglianza materiale (o alla maggiore approssimazione possibile) delle condizioni di vita. All’interno della filosofia (a differenza di quanto avviene in economia), egli è quindi abbastanza solo contro una corrente che viene comunemente chiamata “egualitarismo”. Gli egualitaristi sostengono la tesi che

¹⁴ R. Wilkinson, K. Pickett, *Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind*, Haffmans & Tolkemitt, Berlin 2009.

l'uguaglianza è costitutiva della giustizia, cioè che è la sua epitome¹⁵. Così Perelman scrive: «La giustizia formale o astratta può essere definita come un principio di azione secondo il quale gli esseri della stessa categoria di essere devono essere trattati allo stesso modo»¹⁶. Tuttavia, si pone automaticamente la questione di come trattare i casi di natura diversa. Qui la risposta può essere solo: chi tratta cose diverse come se fossero le stesse agisce ingiustamente. 'Giustizia come uguaglianza' è quindi un termine inammissibilmente abbreviato per un'idea che in realtà dovrebbe recitare: "Giustizia come parità di trattamento di casi uguali e disparità di trattamento di casi ineguali".

Ci sono argomenti secondo cui la prima parte della massima è più importante della seconda? Infatti, molti egualitaristi hanno sostenuto che l'uguaglianza e la disuguaglianza non sono opzioni di pari rango¹⁷. In caso di dubbio, tali autori sostengono che si dovrebbe applicare il principio di uguaglianza ("presunzione di uguaglianza"). Le distribuzioni disuguali dovrebbero esistere solo se vi sono ragioni molto specifiche e cogenti che le giustificano. E chi chiede un trattamento disuguale ha l'onere della prova. Tutto questo può essere vero, ma aiuta l'egualitario meno di quanto sembri. Dopo tutto, una presunzione è una presunzione, non un giudizio.

Una presunzione di uguaglianza può essere fatta solo quando un bene o un onere deve essere distribuito, nonostante siano sconosciute le circostanze della situazione specifica. Immaginate il seguente compito: "Vi sono due bambini. Distribuite due mele tra di loro". Come pensate che saranno distribuite le mele? Se non avete la possibilità di parlare con i bambini, probabilmente deciderete che ogni bambino dovrebbe ricevere una mela. (Questo non riguarda la "pari dignità umana", tra l'altro. Procederemmo allo stesso modo quando distribuiamo cibo per pesci a due pesci rossi). Tuttavia, uno dei bambini potrebbe non aver mangiato per molte ore, mentre l'altro non ha affatto fame o potrebbe addirittura essere allergico alle mele. Se lo sapessimo, di certo non distribuiamo le mele in parti uguali. La presunzione di uguaglianza è una regola per le situazioni sconosciute. Non appena sappiamo almeno qualcosa sulle circostanze della situazione, non siamo più costretti a fare supposizioni, e in effetti non dovremmo farlo. Nella vita reale, le decisioni su questioni di reddito o di redistribuzione della ricchezza non possono essere prese con un deficit di informazione così grande come nell'esempio precedente.

Al di là delle considerazioni di giustizia, non sarebbe neanche intellettualmente onesto lasciare completamente fuori l'argomento dell'invidia. Si è

¹⁵ B. Ladwig, *Gerechtigkeit*, in G. Göhler, M. Iser, I. Kramer, (a cura di), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, VS Verlag, Wiesbaden 2006, p. 127.

¹⁶ C. Perelman, *Über die Gerechtigkeit*, Verlag C.H.BECK, München 1967, p. 308.

¹⁷ K. Nielsen, *Radical Egalitarian Justice: Justice as Equality*, in «Social Theory and Practice», 5, n. 2, 1979, pp. 209-226; E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; T. Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*, Schöningh, Paderborn 1994 (English edition: *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford 1991); S. Gosepath, *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

detto in precedenza che la sensazione di essere “materialmente a corto di mezzi” può farti ammalare. Ora ci sono anche le espressioni “essere malati di invidia” e “provare gioia nel dolore degli altri” (gioia maliziosa). Le teorie filosofiche sull’invidia sono oggi rare, ma nel Medioevo l’invidia era considerata uno dei sette peccati principali. L’invidia può essere definita come il desiderio di trascinare gli altri al proprio livello (inferiore). Questa forma di invidia nel senso di invidia (talvolta chiamata “invidia distruttiva” e distinta da “invidia costruttiva”, cioè l’ambizione di voler ottenere anche un bene) è soddisfatta solo quando la persona invidiata ha perso i beni di cui è invidiata. La situazione conflittuale è talmente complessa per quanto riguarda il livello “moralmente corretto” dell’imposta sul reddito e sul patrimonio che entrano in gioco gli “oneri del giudizio” descritti da Rawls¹⁸, che spesso rendono così difficili nella pratica i giudizi etico-politici¹⁹. In ogni caso, l’autore non osa esprimere in questa sede alcun altro giudizio se non che le aliquote fiscali estremamente basse o elevate non sembrano avere senso. Tuttavia, tassi d’imposta estremamente bassi o elevati non sembrano avere senso. Tassi d’imposta troppo bassi significano che non è più possibile raggiungere il necessario equilibrio sociale.

Inoltre, anche i sostenitori convinti del principio di equità in termini di prestazioni o di sforzo non possono dimostrare in modo plausibile che le prestazioni di un lavoratore che guadagna cento volte di più di un operaio della catena di montaggio sono in realtà cento volte superiori a quelle di un lavoratore della catena di montaggio. D’altra parte, la disponibilità ad agire e ad elevarsi, se non è accompagnata dalla volontà di usare mezzi sleali, non è certo immorale di per sé, al contrario. L’egualitarismo nel socialismo, inoltre, non ha reso più felici o soddisfatti i cittadini di quanto non lo siano oggi all’interno del capitalismo, almeno nella sua versione “addomesticata” in Occidente (“economia di mercato senza capitalismo”).

Il confronto tra le due Germanie, quella socialista e quella dell’economia di mercato, nel periodo 1949-1989, depone empiricamente contro le promesse teoriche di uguaglianza. Se la completa uguaglianza del rapporto tra attività e redditi non è auspicabile, allora, logicamente, un allineamento tra di essi ancora più esteso non può essere l’obiettivo. Gli egualitaristi potrebbero rispondere che considerano le disuguaglianze attuali troppo elevate in ogni caso. Ma quale grado di (rimanente) disuguaglianza potrebbero considerare ottimale? Si trovano a questo proposito poche risposte in letteratura – per esempio nella critica di sinistra di Piketty²⁰.

Ma quando i liberali (di mercato) chiedono polemicamente se sarebbe stato giusto che le autorità fiscali togliessero la maggior parte del loro patrimonio a Bill Gates, Larry Page o Mark Zuckerberg, si può sostenere che quella domanda è sbagliata. La domanda giusta è se i figli di queste persone super ricche avrebbero

¹⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, pp. 54-58.

¹⁹ Cfr. J. Tremmel, *Normative Politische Theorie: Wissenschaftstheoretische Grundlagen und Anwendungen am Beispiel des politischen Mordverbots*, Springer VS, Wiesbaden 2020.

²⁰ Relazione sulla letteratura in S. Kaufmann e I. Stütze, *Kapitalismus: Die ersten 200 Jahre*, Bertz+Fischer, Berlin 2015, pp. 71-76.

dovuto ricevere una fortuna così grande senza il loro contributo. I sostenitori delle pari opportunità dovrebbero anche essere considerati criticamente dai sostenitori delle pari opportunità (dai sostenitori della parità di risultati, in ogni caso). Il punto qui non è giudicare l'esistenza della disuguaglianza, ma valutarne l'emergere. Quindi, se si riconosce che una delle principali ragioni della crescente disuguaglianza intragenerazionale in una società è l'accumulo di ricchezza all'interno delle famiglie, allora si devono discutere i modi per mitigare questo effetto.

Lo strumento principale è l'imposta di successione. In misura maggiore o minore, priva i testatori della possibilità di trasmettere i loro beni ai rispettivi discendenti diretti. Un'eventuale elusione dell'imposta di successione attraverso donazioni prima della morte può essere contrastata dallo Stato con un'imposta sulle donazioni. Entrambi i tipi di imposta sono naturalmente molto controversi dal punto di vista politico. Se non c'è una guerra devastante o un collasso ecologico o tecnologico – e nessuno può sperare in questo – allora in ogni caso la crescente disuguaglianza materiale attraverso i trasferimenti di ricchezza intergenerazionale è una tendenza quasi inevitabile – a meno che lo Stato non prenda provvedimenti per contrastarla.

L'analisi finora non ha portato ad alcuna raccomandazione in merito ad un livello specifico di imposta sul reddito o sul patrimonio, ma ad una raccomandazione per imposte relativamente elevate sulle successioni e sulle donazioni. Le condizioni quadro giuridiche concrete variano da paese a paese. In generale, le uniche raccomandazioni che si possono fare in questo caso sono: aumentare le aliquote fiscali, prolungare i periodi di donazione rispetto ad oggi, ridurre le detrazioni fiscali, ecc. In un ordine sociale senza proprietà privata, un'imposta di successione sarebbe inutile, perché in quel caso, per definizione, nessuno potrebbe ereditare beni materiali privati. L'eredità (e il dono) come “problema filosofico” si pone solo quando i diritti di proprietà sono individualizzati.

Da un lato, si sostiene che l'accettazione della proprietà privata implica che essa dovrebbe essere considerata vigente anche nei rapporti familiari: si dovrebbe permettere che la ricchezza si accumuli lungo le linee familiari invece di essere ridistribuita alla società nel suo insieme ad ogni cambio generazionale. Secondo il punto di vista opposto, la lotteria delle nascite (la questione relativa al nascere in una famiglia povera o ricca) non dovrebbe avere alcuna influenza sulle possibilità di vita dei membri della generazione più giovane. La legge sull'eredità dovrebbe essere respinta perché permette agli eredi di guadagnare un reddito non meritato e senza sforzo e riduce le relative possibilità per le persone svantaggiate dal punto di vista familiare e finanziario. Lo Stato (sociale) aveva diritto ai beni del testatore e doveva ridistribuirli secondo principi determinati democraticamente.

Dal punto di vista normativo, si può affermare che il diritto di eredità fa parte del diritto di proprietà individuale, così come il contrario, ossia che la proprietà individuale termina con la morte²¹. Finora, nessuno Stato costituzionale liberale

²¹ Jens Beckert, *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Campus, Frankfurt a.M. 2013.

democratico ha eliminato completamente il diritto civile di ereditare/dare in eredità. Uno dei motivi è l'impatto dell'imposta di successione sulle imprese familiari. Un'elevata imposta di successione sull'intero patrimonio aziendale porterebbe all'esproprio o alla vendita forzata dell'azienda alla morte del precedente proprietario. In molti paesi europei sono proprio le imprese a conduzione familiare ad essere in gran parte responsabili del fatto che la percentuale più ricca possiede nominalmente una gran parte della ricchezza nazionale. È un paese migliore se ci sono più società per azioni e meno imprese a conduzione familiare. Questi ultimi, in particolare, non sono più spesso orientati verso il lungo termine piuttosto che consegnarsi al pensiero del valore per gli azionisti?

Chi critica l'aumento delle disparità salariali deve anche tener conto del fatto che i redditi e i rendimenti più elevati degli ultimi decenni sono stati ottenuti proprio sul mercato dei capitali (gestori di fondi, quote azionarie nei redditi dei gestori). Chiunque voglia trasformare con la forza le aziende a conduzione familiare in società per azioni sta ampliando il campo di gioco per i manager finanziari e i consulenti di gestione specializzati in M&A (Fusioni e Acquisizioni).

Ciò non significa, tuttavia, che tutto deve rimanere così com'è nel diritto successorio. Un aspetto sempre più importante, anche se non è affatto la norma, è il trasferimento delle eredità nelle fondazioni. Anche le grandi imprese possono essere trasferite in fondazioni, che devono poi investire le eccedenze per quegli scopi che il legislatore definisce "caritatevoli". In questo caso, se non altro, la nuova generazione se ne va più "a mani vuote" di prima e il principio della performance individuale viene rafforzato.

6. Conclusione

L'interazione tra giustizia intergenerazionale e reddito intragenerazionale e povertà patrimoniale è una questione complessa all'interfaccia tra filosofia, politica, economia e diritto. Una questione cruciale è se la disuguaglianza aumenti automaticamente quando c'è un progresso sociale generale. In caso affermativo, permette di contenere questa crescente disuguaglianza con vigorose contromisure, e cosa si dovrebbe fare per raggiungere questo obiettivo? Oppure, se il crescente progresso generale e la crescente disuguaglianza vanno inevitabilmente di pari passo, il progresso generale deve essere completamente abbandonato? A quest'ultima domanda è stata data risposta negativa. Invece, è stato presentato un modo di affrontare la crescente disuguaglianza attraverso le tasse sulle successioni e sulle donazioni che appare moralmente legittimo.

*Traduzione di Charlotte Bez

Invecchiamento, longevità ineguali e giustizia intergenerazionale

Axel Gosseries

Abstract

In questo testo esploriamo la possibilità di determinare se e perché l'aliquota contributiva di un sistema pensionistico possa essere ingiustamente alta. Il riferimento ad essa costituisce solo un pretesto che ci consente di esaminare in modo più ampio i principali problemi di giustizia intergenerazionale che l'invecchiamento delle nostre popolazioni pone. Seguiremo quindi tre fasi. Iniziamo con una popolazione di longevità elevata ma senza eterogeneità di longevità. In seguito, introduciamo disuguaglianze di longevità *all'interno* di ogni generazione. Infine, guardiamo a un mondo in cui la longevità della nuova generazione è superiore a quella della generazione precedente. In assenza di eterogeneità di longevità, diventa complicato proporre motivi significativi per preoccuparsi di un'aliquota di contribuzione eccessivamente elevata per le persone attive. Ciò ha a che fare con la necessità di prendere sul serio l'intuizione – frequente e plausibile – della giustizia distributiva *tra vite intere*. Una volta che introduciamo l'eterogeneità della longevità, l'interesse per la giustizia tra persone di vita breve e quelle di vita lunga gioca in ultima analisi un ruolo essenziale. E dimostriamo che, sorprendentemente, l'invecchiamento della popolazione *attenua* questo problema anziché rafforzarlo.

Parole chiave: invecchiamento, giustizia intergenerazionale, equalitarismo in vite intere, aliquota contributiva, longevità eterogenea.

In this paper, we explore whether and why a contribution rate in a pension regime could be considered unjustly high. This offers one of the angles through which we can look at the issues of intergenerational justice raised by population ageing. We follow three steps. We assume first a population with a uniformly high longevity. We then introduce inequalities in longevity *within* each generation. Finally, we consider a world in which the longevity of more recent generations is *higher* than the one of their parents. In the absence of heterogeneity in longevities, it is not easy to formulate significant objections to a contribution rate that would be seen as too

burdensome for the active population. This has to do with the need to take seriously the intuition – both frequent and plausible – of distributive obligations having to be assessed *over complete lives*. However, as soon as we introduce heterogeneity on longevities, a concern for fairness between short-lived and long-lived people becomes central. We also show that, surprisingly, population ageing mitigates rather than intensifies this problem of justice.

Keywords: population ageing, justice between generations, lifetime egalitarianism, contribution rate, heterogeneous longevity

1. Introduzione

Lo scopo di questo intervento è chiarire la natura di alcuni problemi di giustizia economica e sociale. Il nostro discorso avrà quattro *foci*. La dimensione della giustizia su cui ci concentreremo è quella della giustizia *distributiva* - piuttosto che, ad esempio, la giustizia correttiva o la giustizia intesa in senso giudiziario. Il dominio sarà quello della giustizia distributiva tra *generazioni* - piuttosto che della giustizia distributiva tra i sessi o tra residenti di paesi diversi. Il tema riguarderà solo le questioni della giustizia distributiva intergenerazionale che l'*invecchiamento* delle nostre popolazioni solleva, piuttosto che, ad esempio, i problemi di giustizia climatica intergenerazionale. All'interno di questo tema, mi concentrerò più specificamente sulla dimensione delle interazioni *formalizzate* dai sistemi di sicurezza sociale e di istruzione, piuttosto che esaminare anche le dimensioni assolutamente cruciali delle relazioni informali all'interno della famiglia o tra amici. Queste quattro restrizioni sul dominio di questo contributo non riflettono alcun giudizio sull'importanza relativa delle dimensioni scelte. Riflettono soltanto i limiti della mente umana e la necessità di guardare alla complessità del mondo con un po' di pazienza.

Questo testo presuppone inoltre che, nel trattare importanti questioni economiche e sociali, il dibattito democratico debba identificare i principi normativi che possono *giustificare* le nostre politiche pubbliche. Senza di questo, c'è un rischio maggiore di prendere decisioni arbitrarie senza alcun riferimento a preoccupazioni di imparzialità o di solidarietà. L'identificazione di questi principi richiede una formulazione precisa, applicata all'argomento in questione, che non si limiti a invocare parole generali come "uguaglianza", "libertà" o "reciprocità". Dobbiamo attingere alle nostre intuizioni morali più profonde, cercare di formulare le nostre convinzioni con le parole più appropriate e con chiarezza sufficiente da consentire un dialogo con coloro che devono condividere la nostra vita sociale quotidiana. Dobbiamo anche confrontare le nostre idee con possibili implicazioni in altri settori per vedere se sono coerenti e considerare anche se possano funzionare come principi politici, vale a dire principi che una società pluralistica potrebbe e dovrebbe *imporre* a tutti noi. Un presupposto filosofico importante è che è *possibile argomentare*

rigorosamente in quest'area e che è *necessario dialogare* collettivamente su queste convinzioni, cercando una formulazione di ciò che l'interesse generale richiede in determinati ambiti¹.

In questa introduzione, vorrei insistere su alcune importanti distinzioni. In primo luogo, mi sembra essenziale non lasciarci ingannare dalla nozione di *invecchiamento* (*envelhecimento*). Anche se sappiamo che stiamo parlando dell'invecchiamento della *popolazione*, la parola in italiano - come in molte altre lingue - ha connotazioni potenzialmente fuorvianti. In inglese, invece, "invecchiamento" non si traduce con "olding", ma con "aging". A differenza di "invecchiare", l'"avanzare nell'età" connota il cambiamento dell'età *senza* fare riferimento a uno stadio specifico della nostra vita, vale a dire la vecchiaia. L'espressione inglese propone l'idea che la nostra popolazione sta avanzando in età, senza necessariamente avere un'età avanzata.

Perché mai questo potrebbe avere una qualche importanza? Tecnicamente, l'invecchiamento della popolazione si riferisce all'*aumento* dell'età *cronologica media* di una popolazione nel tempo. Questo lascia molte cose aperte che potrebbero essere motivo di confusione. L'aumento dell'età cronologica media di una popolazione in un determinato momento non implica necessariamente un aumento proporzionale dell'età *biologica* media o dell'età *economica* media delle persone. Il rapporto tra invecchiamento cronologico e invecchiamento sanitario o produttivo è complesso. Se tendiamo ad associare il termine "vecchiaia" a una ridotta capacità fisiologica o produttiva, la nozione di "invecchiamento" può stimolare la confusione a questo livello. In una certa misura, è possibile avere un *aumento* dell'età cronologica media della popolazione e allo stesso tempo una *diminuzione* della proporzione di pensionati rispetto alla popolazione attiva, o anche una *riduzione* della morbilità, cioè la proporzione della popolazione con qualche disabilità fisica o intellettuale significativa².

L'invecchiamento delle nostre popolazioni ha anche varie *cause* che si manifestano e si uniscono in vari modi in quella che viene chiamata la "transizione demografica"³. Può essere determinato da una combinazione di bassa mortalità infantile, calo dei tassi di natalità, riduzione della mortalità in età avanzata o persino dall'emigrazione giovanile. Se l'invecchiamento deriva esclusivamente dalla ridotta fertilità, la popolazione invecchierà senza che la percentuale di coloro che raggiungono un'età avanzata aumenti affatto.

Tuttavia, se il principale fattore di crescita della popolazione nella nostra attuale fase di transizione demografica è l'*aumento della longevità*, potrebbe avere senso in questo caso parlare di "allungamento" piuttosto che di "invecchiamento" delle nostre popolazioni. Questo ci permetterebbe di non pensare sistematicamente che

¹ Sulla metodologia dell'equilibrio riflessivo: N. Daniels, *Reflective equilibrium*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, accessibile all'indirizzo <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reflective-equilibrium/>.

² G. Ponthière, *Economie du vieillissement*, La Découverte, Paris 2017, pp. 17-26.

³ *Ivi*, p. 35.

un allungamento debba avvenire sempre aumentando una delle sue *estremità*. Se le nostre vite sono più lunghe, non c'è motivo di pensare che ciò comporterà solo un aumento della lunghezza dell'*ultima* parte della nostra vita, cioè la durata della nostra vecchiaia. Quando aumentiamo la lunghezza di un treno, possiamo aggiungere carrozze passeggeri nella parte anteriore, ma anche in quella posteriore, o persino inserire un vagone ristorante al centro. Distinguere l'invecchiamento cronologico dall'invecchiamento biologico o economico ci invita proprio a guardare le cose in questo modo. Come detto prima, esiste la possibilità che un *aumento* dell'età cronologica media possa essere associato a una *riduzione* dell'ultima fase della nostra vita, cioè la vecchiaia. Ci può essere quindi un invecchiamento della popolazione in senso cronologico associato ad un ringiovanimento della popolazione in senso biologico o economico. Pertanto, parlare di "allungamento" o "avanzamento nell'età" piuttosto che di "invecchiamento" nelle nostre società è più illuminante. Tuttavia, nel resto del testo, continuerò a utilizzare "invecchiamento" per motivi di mera leggibilità.

Mi sembra anche importante insistere un po' di più sulla diversità delle aree di giustizia poste dall'invecchiamento della popolazione. Il fatto che si tratti di una serie di fenomeni con una dimensione intergenerazionale prominente non significa che le altre dimensioni siano assenti o insignificanti. Come ho detto, la delimitazione del nostro oggetto riflette solo la necessità di focalizzare la nostra attenzione, niente di più. Ad esempio, ci sono sfide che si rapportano alla *giustizia di genere* legate all'invecchiamento. Due fenomeni sono rilevanti in questo senso. Il ruolo di assistenza informale alle persone non autosufficienti continua, in diversi paesi, ad essere per lo più a carico delle donne. Esiste anche una diversa aspettativa di vita tra uomini e donne, che di per sé solleva questioni di giustizia: ad esempio, in termini di diritti e obblighi legati ai sistemi pensionistici. Ciò pone anche una certa complessità che dovrebbe essere chiarita, sia in termini di principi normativi che empirici. Per esempio, il fatto che vi sia una percentuale maggiore di assistenti informali donne può essere "compensato" dal fatto che un numero maggiore di donne beneficia di tale assistenza a causa della loro maggiore longevità? Per rispondere a questa domanda sono necessari dati e principi.

Oltre alle questioni di giustizia di genere, esistono anche le sfide a livello di *giustizia globale*. I flussi migratori possono aiutare a rispondere all'invecchiamento. E di per sé, tali flussi possono avere effetti positivi in termini di giustizia globale⁴. Ma sollevano interrogativi sugli effetti sulla disuguaglianza di ricchezza tra - e all'interno - dei paesi di origine e dei paesi di destinazione. Il semplice fatto che il Portogallo abbia un'aspettativa di vita alla nascita di 81 anni mentre l'Angola raggiunge solo 62 anni⁵ pone anche un problema di giustizia.

⁴ F. Docquier, H. Rapoport, *Globalization, Brain Drain and Development*, in « Journal of Economic Literature », 50, n. 3, 2012, pp. 681-730; A. Gosseries, D. Zwarthoed, *Generations and Global Justice*, in D. Held, P. Maffettone (a cura di), *Global Political Theory*, Polity Press, Cambridge 2016, pp. 281-304.

⁵ World Bank, *Life Expectancy at Birth, total (years)*, 2017, accessibile all'indirizzo <https://data.worldbank.org/indicator/sp.dyn.le00.in>.

Lasciamo quindi da parte alcuni dei problemi di giustizia che l'invecchiamento della popolazione pone. Lasciamo da parte anche altri argomenti filosofici importanti, che hanno a che fare con le conseguenze dell'elevata longevità e dell'invecchiamento della popolazione. Sto parlando dei potenziali effetti dell'invecchiamento sulla centralità del lavoro nelle nostre società, sulla sostituzione degli uomini con le macchine, sul nostro rapporto con la malattia e la morte, ecc. Queste dimensioni sono centrali nella nostra vita e appartengono principalmente alle nostre concezioni della vita buona, che indirettamente sollevano anche questioni di giustizia.

In effetti, ci concentreremo sulla dimensione della giustizia intergenerazionale. E ciò che alla fine avrà un ruolo centrale a questo livello è la giustizia tra persone di vita breve e persone di vita lunga. Cercherò di mostrare come l'approccio della giustizia intergenerazionale all'invecchiamento della popolazione ci porti una versione particolare di un problema generale – già presente anche nel caso di differenze tra uomini e donne o tra Portogallo e Angola – ovvero il problema della *longevità differenziata*. Questa si rivelerà la nostra sfida centrale in termini di giustizia. E ciò che ci interesserà è capire perché. Infine, è importante distinguere tre dimensioni legate al concetto di *generazione*: la coorte di nascita, il gruppo di età e il gruppo periodico, cioè il gruppo che condivide un determinato periodo di tempo. Una delle principali sfide, esaminando il problema dell'invecchiamento della popolazione, è quella di rendersi conto dell'importanza relativa delle disuguaglianze tra le coorti di nascita, tra gruppi di età e tra gruppi periodici, vale a dire l'importanza nel senso di rilevanza dal punto di vista normativo.

Filosoficamente, ci preoccupiamo delle disuguaglianze tra le persone. A questo proposito, dobbiamo cercare di capire se le disuguaglianze tra due diversi gruppi di età in un periodo specifico, ad esempio tra giovani adulti e pensionati in un determinato anno, abbiano un'importanza dal punto di vista normativo. Allo stesso modo, dobbiamo anche cercare di capire se le disuguaglianze tra due periodi di tempo, vale a dire le semplici fluttuazioni di ricchezza tra periodi successivi, che colpiscono tutte i gruppi di età e tutte le coorti di nascita in ciascun periodo, hanno importanza in termini di giustizia.

Per ora, teniamo presente il fatto che abbiamo la tendenza, nel quotidiano, a usare il concetto di generazione per riferirci – a volte senza accorgerci dell'origine del significato – a due cose ben diverse: la coorte di nascita e il gruppo di età. Il primo si riferisce a qualsiasi persona che sia *nata* nel periodo *x*. Man mano che invecchiamo, la nostra coorte di nascita diventa sempre più *piccola* fino alla morte del suo ultimo rappresentante. D'altra parte, i gruppi di età sono più continui, nel senso che molti di loro hanno sempre qualche rappresentante vivo, in qualsiasi momento della storia. Ad esempio, il presidente Rebelo de Sousa appartiene oggi alla fascia d'età di persone di 71 anni, alla quale apparteneva anche Miguel Torga nel 1978 e

Amália Rodrigues nel 1991⁶. Infine, il gruppo periodico è il gruppo di persone che condividono un certo periodo. I suoi membri possono essere di varie età e nati in anni diversi. Come la coorte di nascita ma a differenza del gruppo d'età, questo è un gruppo effimero. Come il gruppo di età ma a differenza della coorte di nascita, il gruppo periodico non copre l'intera vita dei suoi membri⁷. Quando parliamo di invecchiamento della popolazione, potremmo tendere a pensare direttamente in termini di giustizia tra *i gruppi di età*, se pensiamo alla vecchiaia di una persona, come menzionato prima. Ma vedremo che la dimensione della giustizia tra le *coorti di nascita* è cruciale, non solo per la sua maggiore centralità nelle teorie della giustizia in generale, ma anche per la sua rilevanza per l'invecchiamento della popolazione stessa.

L'articolo sarà diviso in tre parti. Per motivi di chiarezza, inizieremo con un mondo semplificato. Poi, ad ogni passo, aggiungeremo *una* dimensione. L'idea è di arrivare alla fine con una descrizione realistica del problema dell'invecchiamento della popolazione, allo stesso modo in cui si arriva ad una torta ripiena nella misura in cui alla pasta sfoglia si aggiungono tutti gli altri ingredienti. Una descrizione che non ignora le varie componenti centrali ci consente di vedere quale sia il ruolo di ciascuno dei fogli della pasta sfoglia dal punto di vista della giustizia distributiva. L'idea alla base di questa struttura in tre parti è quella di dimostrare che le sfide centrali della giustizia intergenerazionale che una società che invecchia si trova ad affrontare sono già presenti in una situazione *senza* invecchiamento. Mentre l'invecchiamento, in senso stretto, appare solo nel terzo movimento, ci sono già preoccupazioni di giustizia intergenerazionale nei primi due momenti.

Cominciamo quindi con una popolazione ad elevata longevità, senza che tale longevità vari oggi o nel tempo. In questa società, non ci sono differenze nella longevità tra uomini e donne, tra poveri e ricchi, tra persone del Nord e del Sud, del litorale e della campagna, ecc. Né abbiamo una longevità diversa nella generazione precedente o in quella successiva, né osserviamo variazioni nelle altre possibili fonti di invecchiamento della popolazione (declino delle nascite, emigrazione giovanile, ...). Ciò che conta qui è che la longevità è *alta*, niente di più (Sezione 1). In seguito, introdurremo la dimensione della disuguaglianza della longevità *all'interno* di ogni generazione, mantenendo, in questa seconda fase, l'ipotesi di una longevità media costante *attraverso* le generazioni. Non importa se i "mondi" descritti in ciascuno dei primi due passi sono possibili nella vita reale. Ciò che conta è la loro capacità di chiarire la natura delle sfide normative che il nostro mondo reale, come per esempio

⁶ Gli esempi citati dall'autore si riferiscono a personalità ben note in Portogallo, dove l'articolo è stato originariamente pubblicato. Rebelo de Sousa è l'attuale presidente della Repubblica; Miguel Torga è stato uno scrittore e poeta, primo vincitore del premio Camões, il più importante premio letterario per autori in lingua portoghese; Amália Rodrigues è stata una delle più celebri cantanti del paese, considerata da molti la più talentuosa esponente del *fado*, genere di musica popolare portoghese riconosciuto nel 2011 dall'UNESCO come patrimonio dell'umanità [N.d.T].

⁷ A proposito di queste distinzioni rispetto al diagramma di Lexis, si veda C. Vandeschrick, *The Lexis Diagram, a Misnomer*, in «Demographic Research», 4, n. 3, 2001, pp. 97-124.

la società portoghese che invecchia oggi, deve affrontare. In questa seconda fase, saremo in grado di vedere come il problema della giustizia centrale tra generazioni si presenti già con una longevità elevata e differenziata, anche se non c'è affatto invecchiamento.

Solo nell'ultimo passo del nostro ragionamento introdurremo l'invecchiamento, cioè il fatto che due coorti di nascita successive abbiano una longevità crescente (Sezione 3). Per tornare all'idea di un "allungamento" della popolazione precedentemente suggerita, i nostri tre passi corrispondono rispettivamente ad una popolazione uniformemente allungata (1), una popolazione eterogeneamente allungata all'interno di ciascuna coorte di nascita successiva (2), e infine, a una popolazione eterogeneamente allungata che diventa sempre più allungata nel tempo (3).

2. Alta longevità ed uguaglianza tra vite intere

Iniziamo la nostra ricerca immaginando un mondo con elevata longevità. Non ci sono disuguaglianze significative nell'aspettativa di vita all'interno di ogni generazione in questo mondo, né una maggiore longevità tra le generazioni successive. L'alta longevità solleva importanti questioni di giustizia distributiva. Una di queste ha a che fare con l'effetto dell'alta longevità sulle disparità di ricchezza. Esiste un'ipotesi plausibile al riguardo, basata sugli effetti sull'eredità⁸. L'idea è che maggiore è la nostra aspettativa di vita, maggiore sarà la nostra tendenza a salvare - effetto orizzonte. Nel caso di mortalità accidentale, ciò significa che gli eredi ereditano *più* che in una società di bassa longevità. Inoltre, poiché una società ad alta longevità tende a ridurre la frequenza di morte prematura, una situazione di eredità accidentale nelle prime fasi della vita delle persone sarà *meno frequente*. Così sempre *meno* persone beneficeranno di eredità *più* elevate. Sebbene ciò abbia effetti chiaramente intergenerazionali e sia una questione molto pertinente dal punto di vista della giustizia distributiva, non ci concentreremo qui su questo. Perché tecnicamente non pone una difficoltà di giustizia *tra* due generazioni, ma una difficoltà che genera disuguaglianze *all'interno* della generazione successiva, cioè che trasmette disuguaglianze *attraverso* le due generazioni.

La nostra domanda iniziale sarà nella direzione di capire cosa deve un gruppo di età all'altro. Qui ci concentreremo sugli obblighi di giustizia tra la generazione "attiva" e i "pensionati", lasciando da parte gli obblighi di giustizia della generazione attiva nei confronti dei giovani. Un modo per formulare il problema è il seguente.

⁸ G. Ponthière, *Economie du vieillissement*, cit, p. 83.

D1: Esiste un argomento di giustizia contro un'aliquota contributiva *elevata* in un mondo *senza disuguaglianze* di longevità?

D2: Esiste un argomento di giustizia contro un'aliquota contributiva *elevata* in un mondo *con disuguaglianze* di longevità?

D3: Esiste un argomento di giustizia contro un'aliquota contributiva *elevata e crescente* in un mondo con disuguaglianze di longevità?

Iniziamo con la domanda D1, lasciando le altre due alle sezioni seguenti, ovvero agli altri due momenti del testo. Per rispondere alla prima domanda (D1), dobbiamo definire due cose. In primo luogo, è necessario definire la nozione di "aliquota contributiva". Il tasso di dipendenza aumenta quando aumenta la proporzione di persone "dipendenti" rispetto alla popolazione attiva. In generale, una società con una maggiore longevità tende ad essere associata ad un più alto indice di dipendenza. Ciò è plausibile nonostante dipenda fortemente dalla struttura del mercato del lavoro e dalle politiche sanitarie. Anche perché il fatto di poter essere attivi in età avanzata dipenderà in larga misura da tali politiche pubbliche.⁹

Quando il tasso di dipendenza aumenta, anche ciò che ci aspettiamo dalla popolazione attiva tende ad aumentare, ad esempio attraverso un'imposta sul salario lordo più elevata. Pertanto, in una società di più alta longevità con un tasso di dipendenza più elevato, l'aliquota contributiva tende ad essere più elevata. Possiamo considerare la possibile evoluzione dei sistemi pensionistici di vecchiaia come un esempio paradigmatico.

In secondo luogo, dobbiamo valutare (o vedere) se un'aliquota contributiva più elevata possa essere più *ingiusta* di un'aliquota più bassa. La maggior parte delle teorie filosofiche di stampo politico si occupa di una qualche forma di uguaglianza, ad esempio con l'idea minimalista di uguaglianza davanti alla legge, che ci protegge dall'applicazione arbitraria della legge. Dal punto di vista di una teoria normativa della giustizia, un elemento cruciale è la nostra preoccupazione per le disuguaglianze *ingiuste*. Non tutte le disuguaglianze devono essere ingiuste. Ad esempio, le disuguaglianze necessarie per migliorare la situazione dei più svantaggiati possono essere giuste. Anche le disuguaglianze che riflettono l'esercizio della responsabilità delle persone possono essere giuste.¹⁰

Ciò che conta per noi qui è diverso. Ha a che fare con una dimensione specifica della nostra preoccupazione per l'uguaglianza. Spesso non ci preoccupiamo delle disuguaglianze istantanee, purché non si traducano nel livello di disuguaglianze

⁹ Ivi, pp. 17-26.

¹⁰ Per un'introduzione all'egualitarismo: R. Arneson, *Egalitarianism*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, accessibile all'indirizzo <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/egalitarianism/>; C. Arnsperger, P. Van Parijs, *Ética económica e social*, Afrontamento, Porto 2004 (specificamente il capitolo 4); J. Cardoso Rosas, *Manual de Filosofia Política*, Almedina, Coimbra 2013.

tra le vite intere delle persone. Ad esempio, in una società in cui tutti hanno una vita di uguale longevità, escludere gli adolescenti dal voto fino all'età di 18 anni non può causare alcuna disuguaglianza di potere politico, dato il potere elettorale cumulativo nell'arco di una vita e il fatto che tutti avremo la stessa restrizione. Dietro questo tipo di pensiero c'è un'idea di uguaglianza tra vite intere. Non abbiamo spazio in questa sede per trattare in modo completo quest'intuizione.¹¹ Ma possiamo formularla approssimativamente come segue.

3. Egualitarismo tra vite intere

Le disuguaglianze temporanee contano dal punto di vista della giustizia soltanto se provocano disuguaglianze cumulative nelle vite intere delle persone. Non è possibile valutare la disuguaglianza momentanea senza conoscere la distribuzione di ciò che conta – per esempio le opportunità di benessere – tra due persone durante la loro vita intera. Ci possono essere modi più o meno forti di formulare questa intuizione di “vita intera”. Per alcuni, le disuguaglianze tra vite intere sono le *uniche* che contano. Per altri, anche le disparità momentanee contano, nonostante siano *meno* importanti delle disuguaglianze tra vite intere.

Mettendo insieme l'idea di un'elevata aliquota contributiva e l'intuizione di un egualitarismo tra vite intere, la sfida è la seguente. Alcuni possono avere l'impressione che in una società con molte persone anziane, l'aliquota contributiva imposta al gruppo di età degli “attivi” sia ingiustamente alta. Tuttavia, in che senso può essere ingiusto se quest'aliquota viene imposta a tutti allo stesso modo quando sono diventati attivi? In altre parole, quale può essere il problema della giustizia in una società con una longevità omogenea e costante, con un'equa distribuzione delle opportunità di benessere che rende la nostra vita attiva un po' più pesante e la nostra vecchiaia meno pesante, dal momento che tutti finiscono per beneficiare dello stesso trattamento senza che ne derivi necessariamente una disuguaglianza tra vite intere? Possiamo preoccuparci di un'aliquota contributiva ingiustamente alta o possiamo rilassarci e accettare qualsiasi aliquota? Vediamo due strade percorribili.

La prima strada possibile è la seguente. Nel nostro caso, l'egualitarismo in vite intere rappresenta una sfida per coloro che si preoccupano di definire un giusto livello di trasferimento *ascendente* – come avviene quando si pensa di stabilire un giusto tasso di contribuzione per finanziare un sistema pensionistico. Ciò che l'approccio nei termini di “vite intere” suggerisce è di almeno guardare ai trasferimenti *ascendenti* in modo cumulativo durante le nostre vite. Detto questo, possiamo dire qualcosa di più preciso in termini di richieste di giustizia a partire dall'inserimento di questi trasferimenti *ascendenti* in una teoria *generale* degli obblighi

¹¹ Cfr. D. McKerlie, *Justice Between the Old and the New*, Oxford University Press, Oxford 2012; A. Gosseries, *What Makes Age Discrimination Special? A Philosophical Look at the ECJ Case Law*, in «Netherlands Journal of Legal Philosophy», 43, n. 1, 2014, pp. 59-80.

intergenerazionali? Ciò potrebbe essere interessante, perché non sembra plausibile decidere se un trasferimento specifico sia giusto senza guardare alla molteplicità delle nostre altre interazioni. Una distinzione chiave a questo proposito è quella di distinguerei trasferimenti fra *ascendenti* e quelli *discendenti*.¹²

Un trasferimento *ascendente* – o a ritroso – è un trasferimento che va da una generazione più giovane verso una generazione più anziana. Un trasferimento *discendente* – o in avanti – è un trasferimento che va da una generazione più anziana verso una generazione più giovane. Possiamo avere l'impressione che gli obblighi ascendenti abbiano più a che fare con gli obblighi tra gruppi di età, mentre gli obblighi discendenti abbiano più a che fare con gli obblighi tra coorti di nascita. Ma non deve essere per forza così. Possiamo perfettamente vedere i trasferimenti ascendenti come parte degli obblighi tra coorti e possiamo considerare alcuni degli obblighi discendenti come obblighi tra gruppi di età, ad esempio quando pensiamo agli obblighi degli adulti verso i bambini.

Una teoria *generale* della giustizia intergenerazionale tende ad avere al centro i nostri obblighi *discendenti tra, per e in termini di* coorti di nascita. Ad esempio, una possibile teoria è quella che richiede che ogni generazione trasmetta alla generazione successiva non meno di quanto ha ereditato dalla generazione precedente, in totale.¹³ Ciò includerà la quantità di risorse naturali, la qualità del nostro sistema educativo, l'efficienza delle nostre tecnologie, la resilienza delle nostre istituzioni democratiche, la ricchezza del nostro patrimonio architettonico, la bellezza dei nostri paesaggi, ecc. Immaginiamo di poter misurare tutto con un'unica metrica – per esempio, il “potenziale di benessere” che tutto ciò rappresenta. Lasciando da parte le complessità, possiamo pensare a una situazione di una generazione che ha ereditato un valore di 1000 unità di “benessere potenziale” dalle generazioni precedenti. Questa generazione ne deve almeno 1000 unità a quella successiva.

Il problema è che, di per sé, una tale teoria degli obblighi discendenti tra le coorti di nascita non dice *niente* sui nostri obblighi ascendenti, ad esempio, sull'aliquota di contribuzione che sarà giusto chiedere ai nostri figli. Anche se consolidassimo i nostri trasferimenti discendenti ed ascendenti, non cambierebbe niente nella questione. Per esempio, se i nostri genitori ci dessero 1000 unità in totale e noi dessimo loro 10 unità durante la loro vecchiaia, ciò può significare che dobbiamo trasmettere solo 990 unità ai nostri figli. Ma questo non ci dice nulla su ciò che *dobbiamo* trasmettere ai nostri genitori quando sono anziani. Significa solo che i trasferimenti ascendenti che *scegliamo* di effettuare potrebbero cambiare i nostri obblighi nei confronti dei nostri figli. Per una visione così consolidata, più facciamo per i nostri genitori, meno dobbiamo ai nostri figli.

¹² Su questa distinzione nel contesto specifico della reciprocità intergenerazionale: A. Gosseries, *Three Models of Intergenerational Reciprocity*, in A. Gosseries, L. Meyer (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 119-146 (specificamente la sez. I).

¹³ Cf. A. Gosseries, *Teorie della giustizia intergenerazionale: una sinopsi*, in «Notizie di Politeia», XXIV, 91, 2008.; A. Gosseries, *A Justiça intergeracional e a metáfora do refúgio da montanha*, in «Philosophica», 38, 2011, pp. 121-141; A. Gosseries, *Pensar a justiça entre as gerações*, Almedina, Coimbra 2016.

Possiamo quindi affermare che la definizione di ciò che *dobbiamo* ai nostri genitori non può essere semplicemente *derivata* dalla nostra visione degli obblighi discendenti per le nostre vite intere. Ciò che *facciamo* per i nostri genitori può *influire* su ciò che alla fine *dobbiamo* ai nostri figli se crediamo nella tesi di consolidamento. Ma la natura e l'intensità dei nostri obblighi ascendenti e discendenti devono essere definite in modo parzialmente indipendente l'una dall'altra. Ciò significa che, in un certo senso, è complicato elaborare una teoria della giustizia intergenerazionale *integrata* con un unico criterio per i trasferimenti ascendenti e discendenti.¹⁴ E per quello che ci interessa più precisamente, vale a dire un criterio per la definizione di un tasso di contribuzione equo, siamo dunque tornati quasi al punto di partenza.

La nostra seconda strada allora torna a concentrarsi sui trasferimenti ascendenti. In realtà, abbiamo qui davanti a noi *quattro* possibilità. Guardando solo agli obblighi ascendenti, quando contribuiamo alla pensione dei nostri genitori, ci aspettiamo che anche i nostri figli si occupino della nostra pensione. Questo ha senso. Ma cosa significa esattamente questo se vogliamo stabilire un livello equo?

La prima possibilità è un criterio “parentiarcale” – piuttosto che “patriarcale”, che si riferisce esclusivamente ai genitori maschi. Si tratta di guardare a ciò che la generazione precedente ha fatto per i propri genitori, cioè la generazione dei nostri nonni, e di usare questo come standard. La regola potrebbe essere: “Fai per la generazione dei tuoi genitori almeno quello che i tuoi genitori hanno fatto per i loro genitori”. È un modo di vedere la cosa in maniera retrospettiva. Un modo lungimirante di guardare all'approccio “parentiarcale” è quello di lasciare che ogni generazione definisca ciò che vuole ricevere dalla generazione successiva durante la vecchiaia. Se mette da parte di più, in futuro riceverà di più e se mette da parte meno, ne beneficerà meno. A volte, nel caso delle pensioni “finanziate” - invece delle pensioni “PAYG” - possiamo avere l'impressione di mettere da parte il nostro denaro in previsione della nostra vecchiaia, allo stesso modo di quando immagazziniamo la legna da ardere in previsione di un inverno rigoroso. E questo può farci pensare che non imporremo nulla alla prossima generazione. Ogni generazione sembra occuparsi delle proprie pensioni. Ma questo significa dimenticare che il valore futuro del nostro denaro dipende interamente dall'attività economica futura quando raggiungeremo l'età della pensione. Così, si finisce sempre per imporre qualcosa alla generazione successiva.

Ci sono almeno due difficoltà con l'approccio “parentiarcale”. La prima è che ciò che i nostri genitori hanno effettivamente fatto per i loro genitori può essere compatibile con una varietà di possibili regole di giustizia, cioè regole che tengono conto oppure no della demografia, delle fluttuazioni economiche e sociali,

¹⁴ Un'altra dimensione molto interessante – che qui lasciamo da parte – è che l'aumento della longevità non solo solleva interrogativi sui nostri obblighi ascendenti, ma ha anche un effetto su ciò che tendiamo a trasmettere ai nostri figli. Questo suggerisce una qualche forma di relazione tra trasferimenti ascendenti e discendenti attraverso la longevità. Sul rapporto tra invecchiamento e crescita economica, soprattutto attraverso il risparmio e l'istruzione, si veda G. Ponthière, *Economie du vieillissement*, cit., pp. 40-60.

dell'esistenza di malattie apparse all'epoca, ecc. Quello che hanno fatto non ci insegna automaticamente quale regola dobbiamo seguire per i nostri trasferimenti ascendenti.

La seconda difficoltà è quella di determinare da dove potrebbe venire il potere normativo delle azioni della generazione dei nostri genitori. Ciò che hanno effettivamente fatto per i loro genitori potrebbe essere considerato, anche da loro stessi, con rammarico, come insufficiente. Perché ci riferiamo ai trasferimenti dei nostri genitori ai nostri nonni come standard morale invece che ai trasferimenti dei nostri nonni ai nostri bisnonni, ecc.?¹⁵

Un secondo possibile approccio è quello "contrattualista". Questo approccio ipotizza l'esistenza di un contratto tra le generazioni successive in modo tale che ciascuna generazione segua la stessa regola della precedente per soddisfare i propri obblighi ascendenti. Ma se consideriamo che questo contratto è ipotetico, allora ciò vuol dire che è solo una tecnica intellettuale progettata per metterci in condizioni di rappresentazione adeguata a identificare una regola sostanziale. In tal caso, sarebbe meglio formulare questa regola direttamente, piuttosto che insistere sul processo ipotetico per raggiungerla. Se, al contrario, consideriamo questo come un vero contratto tra persone reali, la difficoltà deriva dal fatto che quando la generazione dei nostri genitori inizia la catena degli obblighi ascendenti successivi, noi siamo bambini e le generazioni successive non esistono nemmeno. In questo caso, non ha senso pensare in termini di *consenso*. Se abbiamo bisogno di un criterio sostanziale per definire il giusto livello di trasferimento ascendente, allora dobbiamo andare a trovarlo altrove. Né l'approccio *parentiarcale* né l'approccio *contrattualista* risolvono il nostro problema.

Un terzo approccio per tradurre la preoccupazione per la giustizia in relazione a un alto tasso di contribuzione in un mondo di longevità omogenea è di natura sufficientarista.¹⁶ Consiste nel dire che, piuttosto che le disuguaglianze in quanto tali, quello che è importante è l'idea di non far scendere le persone al di sotto di un livello di vita definito in termini assoluti; questo livello non è influenzato da

¹⁵ Questo problema non appare tanto nella teoria generale degli obblighi discendenti tra le coorti, perché quello che ereditiamo è il patrimonio che risulta dai (non-)sforzi *accumulati* di molte generazioni invece che soltanto della generazione precedente. Tuttavia, è chiaro che più aumentiamo il potenziale distruttivo di ogni generazione, più possiamo prendere le distanze da una teoria della giustizia intergenerazionale che è cleronomica nel senso stretto di avere come riferimento solo il livello ereditato dalla generazione che ci ha preceduto. Una soluzione sarà quella di guardare ad una *media* di ciò che le *x* ultime generazioni hanno ereditato, rispettivamente, dai loro genitori. Confesso che una tale versione "multigenerazionale" potrebbe anche alleviare i problemi della definizione parentiarcale degli obblighi ascendenti. Un'altra possibilità per la definizione dei nostri obblighi ascendenti o discendenti è di usare una teoria non cleronomica che definisce ciò che dobbiamo alla generazione successiva, indipendentemente da ciò che abbiamo ereditato dall'ultima o dalle ultime generazioni. Sulla giustizia cleronomica: A. Gosseries, *A Justiça intergeneracional e a metáfora do refúgio da montanha*, cit.

¹⁶ Sul sufficientarismo: P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, in «Ethics» 117, n. 2, 2007, pp. 296-326; A. Gosseries, *Qu'est-ce que le suffisantisme?*, in «Philosophiques», 38, n. 2, 2011, pp. 465-492.

ciò che i nostri genitori hanno fatto o da ciò che vorremmo fare per i nostri stessi genitori. Un tasso di contribuzione che faccia in modo che un certo gruppo d'età viva una vita senza raggiungere questo livello minimo può risultare in una situazione ingiusta. In pratica, questa preoccupazione sembra più appropriata per una situazione con una *bassa* aliquota di contribuzione - lasciando molte persone anziane con poche risorse – piuttosto che una con un'elevata aliquota di contribuzione - che qui ci interessa.

Esiste una quarta e ultima fonte di preoccupazione, che ha a che fare con la necessità di rispettare, in una società pluralistica, una certa diversità di visioni sulla buona vita, comprese le preferenze in termini di distribuzione delle nostre attività durante la nostra vita. Alcune persone danno più valore alla musica jazz e altre agli sport automobilistici, alla biodiversità delle specie asinine o agli scacchi. Alcune persone vogliono avere una carriera intensa e breve e altre preferiscono una distribuzione più omogenea del lavoro e del tempo libero lungo l'arco della vita. Tutti abbiamo una certa visione di ciò che dà valore alla nostra vita e una teoria della giustizia deve essere in grado di mantenere una certa neutralità tra queste varie visioni. Penso che un'aliquota di contribuzione molto elevata durante la vita lavorativa riduca potenzialmente la possibilità per le persone di decidere sulla distribuzione delle opportunità nel corso della loro vita. Alcuni preferirebbero avere una vecchiaia sicura, anche se ciò significasse sacrificare molto nel mezzo della loro vita. Ma altre persone preferiscono distribuire le risorse all'interno della propria vita in un altro modo, perché hanno altri tipi di progetti e valori.

Arriviamo a una conclusione intermedia: in un mondo di longevità elevata e omogenea, prendere sul serio l'intuizione dell'egualitarismo in vite intere rende più difficile giustificare l'opposizione a un'elevata aliquota contributiva. Collegare la definizione dei nostri obblighi ascendenti ai nostri obblighi intergenerazionali discendenti non aiuta molto in questo senso - il che di per sé è sorprendente e stimolante. Inoltre, entrambi gli approcci "parentiarcale" e "contrattuale" non aiutano molto. La preoccupazione sufficientista, sebbene abbia un senso teorico, non sembra essere in grado di mettere in discussione aliquote di contribuzione che sono *alte* purché non siano estreme. La preoccupazione neutralista, cioè liberale in senso filosofico, sembra più promettente. Ma dubito che possa portarci molto lontano. Alla fine, abbiamo poche opzioni per stabilire un'aliquota di contribuzione equa in un mondo di longevità omogenea. Cambierà la situazione una volta introdotte nel nostro mondo semplificato le differenze di longevità?

4. Longevità eterogenea e dilemma centrale

La nostra seconda domanda è:

D2: Esiste un argomento di giustizia contro un'aliquota di contribuzione *elevata* in un mondo *con disuguaglianze* di longevità?

Viviamo in un mondo con differenze significative differenze di longevità all'interno di ogni generazione - qui intesa come coorte di nascita. La longevità è significativamente eterogenea non solo tra abitanti di paesi poveri e ricchi, ma anche tra uomini e donne o tra persone con condizioni socio-economiche diverse all'interno di ogni paese. Dal punto di vista normativo, propongo di dare per scontata la seguente doppia idea:

Lunga vita come vantaggio

A parità di condizioni, avere una vita più lunga è generalmente un vantaggio ed è generalmente un vantaggio molto significativo.

I costi associati ad un tasso di dipendenza alto - tipico di qualsiasi società con un'elevata longevità - possono essere elevati, sia in termini di salute che di pensione di vecchiaia. Possiamo rispondere a questi costi in diversi modi. Possiamo pensare in termini di benefici e contributi, annuali o cumulativi, nelle intere vite delle persone. Abbiamo quindi diverse opzioni, che possono essere combinate. In primo luogo, è possibile aumentare l'onere annuale per chi lavora, con tasse o aliquote contributive più elevate, senza aumentare i tempi di contribuzione e senza ridurre i diritti degli anziani in termini di pensioni o di accesso all'assistenza sanitaria. Chiamiamolo "aumento del contributo annuale". In secondo luogo, possiamo scegliere di ridurre i benefici annuali per gli anziani. Chiamiamolo "riduzione dei benefici annuali". In terzo luogo, possiamo scegliere di aumentare il periodo di contribuzione. L'aumento di questa durata può essere ottenuto con politiche che ritardano l'uscita dal mercato del lavoro, ma anche con politiche che accelerano l'ingresso nel mercato del lavoro.¹⁷ In quest'ultimo caso, l'idea non è quella di aumentare costantemente la durata dell'istruzione superiore *iniziale*, ma di distribuire meglio la formazione lungo tutta la vita professionale. Aumentare il numero di anni necessari per una carriera completa significa anche ridurre il numero di anni di cui una persona potrà beneficiare. Se lavoriamo più a lungo, saremo anche in pensione per meno tempo se la longevità non aumenta con il tempo. Chiamiamo a questo "aumento del tempo di contributo" (o "riduzione del tempo dei benefici").

È importante notare una differenza. Quando parliamo di prolungare il tempo di contribuzione, di solito consideriamo un prolungamento alla fine piuttosto che all'inizio di questo tempo, e cioè ritardare l'uscita dal mercato del lavoro. Quando parliamo di ridurre il tempo dei benefici, generalmente consideriamo una riduzione all'inizio di questo tempo, e cioè un ritardo del pensionamento. Ora, ci sono potenzialmente altre due opzioni. Possiamo accelerare l'ingresso nel mercato del lavoro per aumentare la durata del contributo. E sarà anche inconcepibile pensare di ridurre alcuni dei benefici alla fine della vita delle persone come un modo indiretto

¹⁷ Cf. V. Vanderberghe, A. Gosseries, *Augmenter l'âge de la retraite : la seule réponse possible au vieillissement?*, in « Le Soir », 29 Gennaio 2016, p. 22.

di riduzione del tempo dei benefici? Si tratta di una questione molto delicata che lasceremo da parte.

Possiamo, a questo punto, presentare l'insieme degli elementi che dobbiamo combinare:

- L'egualitarismo in vite intere ci invita a non limitarci a confrontare solo momentanee disuguaglianze tra gruppi di età.
- L'intuizione normativa sulla longevità e il fatto che ci sono differenze significative tra le longevità ci invitano a prendere sul serio queste differenze nel valutare le politiche pubbliche che affrontano le sfide delle società ad alta longevità.
- Abbiamo un menu di tre opzioni principali per rispondere a un tasso di dipendenza elevato: aumentare i contributi, ridurre i benefici o lavorare sulla durata di entrambi – contributi e benefici.

Mi sembra che la combinazione di queste tre considerazioni implichi quanto segue: quando passiamo in rassegna il menu delle opzioni – per esempio, quando si cambia un sistema pensionistico – bisogna dare priorità, ove possibile, a quelle strategie *che danno più peso alle età più avanzate*. Ogni volta che aumentiamo il peso di una politica nel confronto delle persone più giovani, facciamo più danni a coloro che finiranno per avere una vita più breve degli altri. Possiamo pensare a una persona che contribuisce per tutta la vita al sistema pensionistico e muore quando arriva il momento di andare in pensione. Tutti i diritti che si adattano automaticamente in base alla lunghezza della nostra vita aumentano le disuguaglianze tra le persone con una vita breve e quelle con una vita lunga. Ad esempio, una prestazione mensile o il fatto che il peso del voto non sia adeguato all'età della persona ha questo effetto. E se a questo si aggiunge il fatto che le persone di breve durata tendono ad appartenere anche alle classi socioeconomiche più svantaggiate, il problema appare ben presto peggiore. Dobbiamo anche tener presente che gli uomini tendono ad avere una vita più breve delle donne.

Ciò ci porta alla seguente sfida:

Dilemma di una società con una longevità elevata ed eterogenea

Lemma 1: Se prendiamo sul serio la richiesta di uguaglianza in vite intere e l'eterogeneità delle longevità, non possiamo concentrare troppo sulle persone attive più giovani l'onere legato ai costi dell'alta longevità.

Lemma 2: Se prendiamo sul serio la necessità di garantire una qualità di vita minima indipendentemente dall'età, non possiamo concentrare troppo sugli anziani più poveri l'onere legato ai costi dell'alta longevità.

Questo mi sembra essere il dilemma centrale che ogni società con un'elevata longevità e che si preoccupa della giustizia deve affrontare, che si tratti di una società

in processo di invecchiamento o meno. Tutti noi che siamo molto preoccupati per la crescente invisibilità degli anziani dobbiamo preoccuparci anche di coloro che non arrivano all'età anziana, che sono ancora più invisibili. La distribuzione, tra gruppi d'età, degli sforzi legati ad una elevata longevità ha anche un effetto sulla capacità delle persone con vita breve di raggiungere non solo una certa qualità di vita, ma anche una certa età.

Per soddisfare entrambi i lemmi, dobbiamo trovare il modo di non sottrarre gli anziani ai costi legati alle società di longevità elevata, senza impoverire gli anziani più poveri. Ciò significa probabilmente combinare i benefici sanitari, dalle pensioni di base ai livelli più alti possibili, con lo sforzo di coprire i costi che fanno sì che anche gli anziani contribuiscano, cioè le persone che hanno le vite più lunghe nella nostra società. Questa preoccupazione per le persone di vita breve ha anche maggiori implicazioni, per esempio attraverso una minore insistenza sul risparmio e una maggiore insistenza sul consumo in periodi precedenti della vita delle persone, il che può anche essere completamente controintuitivo¹⁸.

Una possibilità è anche quella di aumentare la redistribuzione *all'interno* di ogni gruppo di età. Ciò può essere fatto senza modificare l'aliquota di contribuzione media delle persone attive, ad esempio riducendo il *divario* tra i livelli pensionistici. Ma può anche facilitare un'aliquota di contribuzione media più bassa. Questa solidarietà *all'interno* dei gruppi di età può avvenire alla *fine* della vita di chi raggiunge una certa età. Non impone quindi contributi a chi ha avuto una vita breve. Tuttavia, l'aumento della redistribuzione all'interno dei gruppi di età delle persone attive può anche ridurre le disuguaglianze di longevità, poiché le differenze di ricchezza durante la vita possono avere un effetto sulla longevità delle persone.

La nostra seconda conclusione intermedia – ed essenziale – è la seguente. Poiché abbiamo introdotto le differenze di longevità, abbiamo un motivo per non aumentare troppo l'aliquota di contribuzione delle persone attive. Un'aliquota elevata pesa in modo sproporzionato sulle spalle delle persone con una vita breve. Il mantenimento dell'aliquota di contribuzione entro certi limiti può anche essere combinato con una riduzione delle differenze tra i livelli pensionistici. Ciononostante, c'è una qui ragione *pro tanto*, ovvero: il fatto che esiste una considerazione significativa, anche se una tra le altre, per avere un'aliquota che non è troppo alta, non indica esattamente il *livello* a partire del quale quest'aliquota dovrebbe essere considerata troppo alta. Pertanto, non si può concludere che abbiamo un *criterio* per determinare se un'aliquota di contribuzione è *ingiustamente elevata* oppure no. Abbiamo solo una buona ragione per essere preoccupati. Pertanto, seguendo il lemma 2, l'aliquota contributiva deve essere almeno *sufficiente* - anche tenendo conto della possibilità di ridurre le disuguaglianze tra le pensioni - a

¹⁸M. Fleurbaey, M.L. Leroux, G. Ponthière, *Compensating the dead*, in «Journal of Mathematical Economics», 51, n. C, 2014, pp. 28-41; G. Ponthière, *Economie du vieillissement*, cit., specificamente i capitoli IV e V.

coprire le esigenze di base e una qualità di vita minima per ciascuno di noi, una volta arrivati all'età avanzata.

5. Longevità crescente e dilemma attenuato

La nostra ultima domanda è:

D3: Esiste un argomento di giustizia contro un'aliquota contributiva alta e *crescente* in un mondo con disuguaglianze di longevità?

In quest'ultima fase, aggiungiamo un altro elemento: l'invecchiamento della popolazione. Ciò significa che l'età media della prossima coorte di nascita tende ad essere *più alta* della nostra. Ciò deriva tipicamente da un insieme di fenomeni legati alla mortalità, alla natalità e alle migrazioni. Qui si supporrà che l'invecchiamento sia il risultato soltanto di un aumento della longevità media, cioè di una diminuzione della mortalità. Questo è relativamente realistico, poiché nei paesi europei il fattore principale dell'invecchiamento è l'aumento della longevità. Supponiamo inoltre – come parte del nostro ragionamento – che la crescita della longevità sia costante, situata intorno a 3 anni di vita in più ogni 20 anni. Questo è già un po' meno realistico perché parte del problema che abbiamo oggi ha a che fare anche con le fluttuazioni del tasso di natalità (“baby boom” e “baby bust”).

Una crescente longevità significa che la prossima generazione avrà una vita più lunga della nostra. Questo ci presenta un'altra fonte di eterogeneità. Non ci sono solo differenze nell'aspettativa di vita tra Portogallo e Angola, tra uomini e donne, tra persone più ricche e più povere, ma anche tra una generazione e l'altra. Non ci sono solo differenze significative nell'aspettativa di vita *all'interno* di ogni generazione, ma anche *tra* le generazioni.

Questo ci porta a una tensione che può essere presentata come segue. *Da un lato*, le disuguaglianze nell'aspettativa di vita all'interno di ogni generazione ci invitano a non mettere il peso di una società ad alta longevità sulle spalle della sola popolazione attiva. Ciò deriva da una preoccupazione per gli svantaggi che le persone con una vita breve finiscono per soffrire. *Dall'altro lato*, le disparità nell'aspettativa di vita tra le generazioni sono tali che i giovani tenderanno a vivere più a lungo di quelli più anziani.

È sorprendente che l'invecchiamento della popolazione finisca per *mitigare*, anziché aggravare, il problema centrale della giustizia tra persone di vita breve e quelle di vita lunga, un problema presente in qualsiasi società di longevità elevata ed eterogenea. Immaginiamo una differenza di longevità di 10 anni all'interno di ogni generazione e di 3 anni tra generazioni successive separate da 20 anni. Ciò significa che dobbiamo preoccuparci dell'aliquota di contribuzione della popolazione attiva, perché questo gruppo d'età comprende molte persone che finiranno per avere una vita breve. E allo stesso tempo, non possiamo sopravvalutare il problema, perché è

probabile che molte delle persone che oggi sono attive avranno una vita più lunga rispetto alle persone che oggi sono anziane.

6. Conclusione

In questo testo, abbiamo seguito un percorso in tre fasi. In primo luogo, quando non vi sono differenze nella longevità, l'intuizione dell'uguaglianza tra vite intere rende difficile criticare che aliquote di contribuzione elevate siano ingiuste nei confronti delle persone attive. Nessuna delle strade esplorate ci ha dato motivi significativi per preoccuparci di un'alta aliquota di contribuzione.

In secondo luogo, una volta introdotta la dimensione delle disuguaglianze di longevità, la preoccupazione per la giustizia nei confronti delle persone di vita breve assume presto una certa importanza. Ciò pone un dilemma per chiunque sia preoccupato per la situazione – spesso catastrofica – degli anziani nelle nostre società. Questo dilemma è fondamentale per qualsiasi società invecchiata, anche se non sta invecchiando. Ciò che accade è che l'aliquota contributiva deve essere *sufficiente* a coprire almeno i bisogni di base degli anziani, sebbene l'aumento di tale percentuale di contributo aumenti anche gli svantaggi delle persone di vita breve. Dobbiamo anche essere consapevoli della possibilità che un'aliquota troppo alta peggiori gli svantaggi di coloro che hanno una vita breve, senza sapere quale possa essere questo livello troppo alto. E dobbiamo tenere presente la possibilità di aumentare la redistribuzione all'interno dei gruppi di età, nonché all'interno delle coorti di nascita, in ogni fase della loro vita.

Sorprendentemente, ciò che la variabile dell'invecchiamento della popolazione aggiunge è che le persone attive tendono anche ad avere una vita più lunga rispetto agli anziani, in media. Questo non risolve il dilemma, anche se attenua la sua intensità, il che è una sorpresa. Quando una società invecchia, il dilemma centrale di una società con una longevità elevata ed eterogenea rimane lì, anche se diventa *meno grave*. Sembra quindi che dobbiamo preoccuparci più delle differenze di longevità e dei loro determinanti socioeconomici che dell'invecchiamento della popolazione stessa.

* Traduzione di Israel Moura Barroso

* Una prima versione in portoghese di questo articolo è apparsa in A. Gosseries, *Envelhecimento, longevidades desiguais e justiça entre gerações*, in J. Ferraz Mota Pinto (a cura di), *Desafios demográficos: O envelhecimento*, Conselho Económico e Social/Alameda, Coimbra 2019, pp. 31-53.

* L'autore ringrazia Israel Moura Barroso per la traduzione dal portoghese all'italiano e Manuel Valente per avere discusso insieme al traduttore alcuni specifici aspetti linguistici dell'articolo.

L'analisi costi-benefici *versus* il principio di sostenibilità: l'economia del cambiamento climatico del premio Nobel 2018 William D. Nordhaus

Emilio Padilla Rosa, Jordi Roca Jusmet

Abstract

Il Premio Nobel 2018 per l'economia conferito a William Nordhaus presuppone, da parte dell'istituzione svedese che lo attribuisce, il riconoscimento di una certa economia del cambiamento climatico. Il modello DICE, principale contributo di Nordhaus, prende in considerazione le interrelazioni tra economia e cambiamento climatico, determinando il percorso "ottimale" di riduzione delle emissioni che massimizzi il valore attuale della somma di profitti e consumi presenti e futuri. In questo modello viene applicata una logica costi-benefici per definire le azioni economiche necessarie ad affrontare il fenomeno del cambiamento climatico e viene raccomandata, di conseguenza, un'azione molto moderata tesa a limitare il riscaldamento non oltre i 3.5°C, in netto contrasto con le proposte di organismi come l'IPCC¹. L'analisi di Nordhaus incorpora una serie di scelte, in termini di metodi e parametri, operate sulla base di giudizi di valore e di ipotesi discutibili, che condizionano completamente i risultati del modello e rendono inopportuno denominare le sue prescrizioni con descrizioni quali "la politica ottimale", o "la risposta dell'economia al problema del cambiamento climatico". Gli aspetti più problematici di questo approccio riguardano il modo in cui si tiene conto del futuro, l'incertezza e l'applicazione stessa della logica costi-benefici. Contro questa proposta sosteniamo che l'analisi economica del cambiamento climatico dovrebbe rendere conto dei principi di precauzione, sostenibilità e giustizia ambientale.

Parole chiave: cambiamento climatico, analisi costi-benefici, modello DICE, Premio Nobel, Nordhaus

¹ Il quale, come si vedrà più avanti nel testo, suggerisce un controllo dell'innalzamento delle temperature globali che non oltrepassi la soglia dei 2 °C oltre i livelli pre-industriali. (N.d.T.)

The Nobel Prize in Economics to Nordhaus entails the recognition by the Swedish institution to a certain economics of climatic change. Nordhaus' main contribution, the DICE model, models the interrelations between economy and climate change and determines the "optimal" path of emission reduction that maximizes the present value of the sum of utilities from current and future consumption. The cost-benefit logic is applied to define what to do in the face of climate change, recommending, as a result, a very moderate action for limiting the warming to 3.5°C, in sharp contrast to the proposals of organisations such as the IPCC. The analysis of Nordhaus incorporates a series of choices regarding methods and parameters based on value judgments and questionable assumptions that completely condition his results and make it completely inappropriate to name its prescriptions as the "optimal policy" or as the answer from "economics" to the problem of climate change. The most problematic aspects in his approach refer to the treatment of the future and the uncertainty and the application of the cost-benefit logic itself. In contrast to his proposal, we defend that the economic analysis of climate change should take into account the precautionary, sustainability and environmental justice principles.

Keywords: climate change, cost-benefit analysis, DICE model, Nobel Prize winner, Nordhaus

1. Introduzione

Il premio della Banca di Svezia per le scienze economiche, noto come Nobel per l'Economia, ha premiato nel 2018 il contributo di William D. Nordhaus per «aver integrato il cambiamento climatico nell'analisi macroeconomica a lungo termine»². Il lavoro di William Nordhaus, il quale ha conseguito un PhD presso l'MIT ed è attualmente docente presso l'Università di Yale, ha avuto un grande impatto sul mondo accademico. Il titolo del suo libro più influente è: *Managing the Global Commons. The Economics of Climate Change*³, lavoro spesso identificato con lo sviluppo del concetto di "economia del cambiamento climatico".

Nordhaus ha elaborato molteplici contributi su diversi temi. Dal 1985 il suo nome è associato, come coautore, a quello di Samuelson⁴, con il quale ha scritto il manuale universitario di economia di base più venduto nella storia, la cui prima edizione risale al 1948 e di cui sono state pubblicate 19 edizioni. L'autore è sempre

² <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/2018/nordhaus/lecture/>.

³ W.D. Nordhaus, *Managing the Global Commons. The Economics of Climate Change* MIT Press, Cambridge MA 1994.

⁴ P. Samuelson, W.D. Nordhaus, *Economics: An Introductory Analysis*, McGraw-Hill, Boston 1985 [edizione italiana *Economia*, A. Bollino P. Polinori (a cura di), McGraw-Hill Education, Milano 2019²¹].

stato coinvolto in importanti questioni riguardanti il dibattito politico-economico. Ad esempio, il suo lavoro sul problema della scarsità delle risorse⁵ si muove in direzione opposta alla visione pessimistica di Meadows⁶, e suggerisce come sia la stessa scarsità a promuovere la ricerca di nuove risorse, il loro uso più efficiente e la loro sostituzione, fornendo così una visione ottimistica sulle possibilità di mantenere la crescita economica a lungo termine.

Nel testo *Is Growth Obsolete?* del 1972⁷ Nordhaus opera una revisione delle critiche agli indicatori macroeconomici tradizionali, introducendo spunti critici interessanti, ma adottando la discutibile strategia di correggere gli indicatori al fine di ottenere una nuova misura del benessere economico. La risposta di Nordhaus e Tobin al titolo del loro lavoro è infatti: «Noi pensiamo di no. Mentre il PIL e gli altri aggregati del reddito nazionale sono misure imperfette del benessere, l'immagine del progresso laico che forniscono rimane dopo aver corretto le loro carenze più evidenti»⁸. Questa visione ottimistica del passato e del futuro economico, insieme alla valutazione monetaria degli impatti ambientali in termini di “equivalente di consumo” caratterizzano anche, come vedremo, il lavoro di William Nordhaus sull'economia e sul clima.

Vi è poi un altro tema che ha interessato il lavoro dell'autore, ed è quello del ciclo economico-politico, in cui egli ha discusso, fra le altre cose, i contributi di un autore eterodosso come Kalecki⁹.

A Nordhaus, infine, va riconosciuto anche il merito di aver introdotto modelli macroeconomici in cui si analizza l'interdipendenza tra clima ed economia. I suoi primi lavori in questo senso sono orientati all'analisi della mitigazione delle emissioni a minor costo in un modello neoclassico di crescita economica a lungo termine¹⁰. Queste opere costituirebbero una fase embrionale di ricerca del contributo che lo ha poi portato a vincere il Premio Nobel, ovvero lo sviluppo di uno dei primi (e più influenti) modelli economici di valutazione integrata dei cambiamenti climatici, il cosiddetto modello Dinamico Integrato di Clima ed Economia (DICE)¹¹. Il modello DICE tenta di intessere dei legami fra gli sviluppi macroeconomici, le emissioni di gas serra, il cambiamento climatico e i suoi costi

⁵ W.D. Nordhaus, *The Allocation of Energy Resources*, in «Brookings Papers on Economic Activity», 4, n. 3, 1973, pp. 529–576.

⁶ D.H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens, *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Universe Books, New York 1972.

⁷ W.D. Nordhaus e J. Tobin, *Is growth obsolete?*, Columbia University Press, New York 1972.

⁸ Ivi, p. 532.

⁹ M. Kalecki, *Political Aspects of Full Employment*, in «Political Quarterly», 14, n. 4, 1943, pp. 322–331.

¹⁰ Cfr. W.D. Nordhaus, *Strategies for the control of carbon dioxide*, in «Cowles Foundation», discussion paper n. 443, 1977; W.D. Nordhaus, *Economic Growth and Climate: The Carbon Dioxide Problem*, in «American Economic Review», 67, n. 1, 1977, pp. 341–346.

¹¹ W.D. Nordhaus, *Rolling the “DICE”*: An optimal transition path for controlling greenhouse gases, in «Resource and Energy Economics», 15, n.1, 1993, pp. 27–50.

economici, ed è stato sostanzialmente concepito come un modello globale dopo una serie di revisioni, di cui l'ultima risalente al 2016¹².

La linea di ricerca intrapresa da Nordhaus ha dato vita in seguito a molti altri modelli di valutazione integrata, tra cui il RICE, una versione del DICE che prova ad incorporare alcune differenziazioni regionali¹³. Alcuni [dei più noti modelli ispirati al DICE]¹⁴ sono conosciuti come PAGE¹⁵ FUND, ENTICE, MERGE, WITCH, GTAP-E, ICES, GREEN o E3MG. Conosciuti come modelli di economia climatica, questi modelli ricercano i legami fra i modelli climatici che cercano di raccogliere prove scientifiche riguardanti la relazione tra emissioni, concentrazioni atmosferiche, cambiamenti climatici e i modelli economici (spesso modelli di equilibrio generale calcolabili), mirando a ricercare le interazioni che avvengono tra i due moduli.

2. Il modello DICE e i suoi risultati

Il modello DICE si occupa dell'ottimizzazione della gerenza – su base intertemporale – della politica che si trova a gestire i problemi emersi con il cambiamento climatico¹⁶. Si tratta quindi di un modello normativo che adotta una funzione obiettivo tesa all'ottimizzazione. Questa funzione esprime il valore attuale della somma dei profitti presenti e futuri derivanti dai “consumi espansi” (intesi come consumi in senso tradizionale, meno gli effetti del cambiamento climatico sul benessere, valutati in termini monetari). I profitti, nel modello, dipendono dal consumo secondo una funzione in cui l'utilità marginale del consumo è in diminuzione. Si ritiene quindi che l'impatto del cambiamento climatico causato dai gas serra riduca i consumi, sia per i suoi effetti diretti sul benessere, sia per i suoi effetti sulla produzione. Questo dato è quindi indicato come il *costo del cambiamento climatico*. Accade inoltre che le politiche di mitigazione hanno anch'esse un costo economico, in quanto riducono le possibilità di consumo. Il modello, dunque, identifica la politica che massimizza il valore attuale dell'utilità del consumo globale, al netto degli impatti del cambiamento climatico, in orizzonti temporali fino a circa 200 anni; questo è ciò che Nordhaus chiama “politica ottimale”. Le variabili decisionali del modello sono il livello di consumo, gli investimenti e il livello di mitigazione.

¹² W.D. Nordhaus, *Evolution of modelling of the economics of global warming: changes in the DICE model, 1992-2017*, in «Climatic Change», n. 148, 2018, pp. 623-640.

¹³ W.D. Nordhaus, Z. Yang, *A regional dynamic general-equilibrium model of alternative climate-change strategies*, in «American Economic Review», 86, n. 4, 1996, pp. 741-765.

¹⁴ *Adattamento della traduttrice.*

¹⁵ Usato da Stern in *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

¹⁶ D'ora in poi “politica del cambiamento climatico” (N.d.T.).

Il modello comprende un prototipo neoclassico di crescita economica *à la* Solow, con funzioni di produzione del tipo Cobb-Douglas e un cambiamento tecnologico esogeno che riduce l'intensità di carbonio¹⁷. Quanto invece alla funzione che mette in relazione il danno economico con la variazione di temperatura, si assume una semplice funzione quadratica. Se nella stima del valore centrale della prima versione veniva ignorata la possibilità di eventi estremi o catastrofici, la loro successiva incorporazione avviene attraverso l'assegnazione di probabilità ritenute "ragionevoli" per questi possibili eventi o altre procedure *ad hoc*. Il DICE fornisce così un percorso verso politiche di mitigazione ed emissioni che massimizzano l'utilità complessiva scontata. Si presume, quindi, che valga la pena ricorrere alla mitigazione solo se il costo marginale di tale operazione è inferiore al beneficio marginale degli impatti evitati; in altre parole, si adotta un approccio costi-benefici.

Un aspetto importante da considerare è che, come sottolineano Goulder e Williams III:

«nel modello DICE la stessa funzione intertemporale serve a specificare come si comportano effettivamente le persone e viene utilizzata come metrica del benessere sociale. Il fatto che la funzione oggettiva serva a due ruoli è di fondamentale importanza: limita la funzione sociale ad essere uguale alla funzione comportamentale. Qualsiasi parametro scelto per rendere realistico il comportamento deve servire anche come parametro della funzione sociale»¹⁸.

Come evidenziano gli stessi autori, questo tipo di identificazione tra benessere sociale e funzioni comportamentali è solitamente modellato sulla base di un comportamento tendente alla massimizzazione di un agente rappresentativo che vive all'infinito. Presupposto, questo, che gli autori apostrofano prudentemente come «forte» e che dovrebbe essere caratterizzato almeno come bizzarro da chiunque sia preoccupato di una qualche connessione tra i modelli e la realtà. Nel caso del modello DICE, si assume che l'economia si muova sempre sulla traiettoria di investimento/consumo tesa a massimizzare il benessere. Il modello viene così calibrato partendo da questo assunto, con l'eccezione però dovuta al fatto che nel

¹⁷ W.D. Nordhaus in *The Perils of the learning model for modeling endogenous technological change* (pubblicato su «The Energy Journal», 35, n. 1, 2014, pp. 1-13) è critico nei confronti dei modelli che incorporano il cambiamento tecnologico endogeno, come nel caso del sopraccitato Stern, il quale ritiene che la stessa politica climatica induca un cambiamento tecnologico che porta a una significativa riduzione del costo della mitigazione. Ciò spiega i minori costi di mitigazione nel modello Stern e, quindi, contribuisce alla differenza di intensità di riduzione delle emissioni ritenuta appropriata da entrambi gli autori.

¹⁸ L.H. Goulder, R.C. Williams III, *The Choice of Discount Rate for Climate Change Policy Evaluation*, in «Climate Change Economics», 3, n. 4 (2012), 125002.1-18.

business as usual esiste l'esternalità - i danni del cambiamento climatico - la quale non viene presa in considerazione e che deve essere incorporata al fine di realizzare un percorso davvero ottimale che possa massimizzare il consumo netto dei danni climatici.

Nordhaus è in effetti ambiguo su questo punto, e non adotta apertamente l'assunto dell'agente rappresentativo che vive all'infinito (in realtà, di solito si riferisce alle generazioni), ma crediamo, come Llavador¹⁹, che il suo modello sia coerente solo con questo assunto. Il modello risulta quindi formalmente coerente, ma per nulla realistico, e incapace di tener conto di uno degli aspetti fondamentali del mondo in cui viviamo: le profonde disuguaglianze sociali. Un modello che massimizza la somma dei profitti e in cui l'utilità marginale dei consumi diminuisce, porterebbe immediatamente a chiedersi se una redistribuzione dai ricchi ai poveri non sia piuttosto auspicabile, e inoltre se sia auspicabile anche analizzare il cambiamento climatico come un problema creato dalle società ricche e che ha e avrà un impatto sproporzionato sui più poveri. L'unico modo per evitare questa analisi distributiva intra-generazionale è di trattare il mondo come un'unità o - il che è lo stesso per scopi pratici - di supporre che tutte le persone siano uguali.

Il modello fornisce anche un percorso utile in merito agli strumenti applicabili riguardo la questione del cambiamento climatico. In questo contesto infatti spicca la difesa di Nordhaus della cosiddetta *carbon tax* globale come misura efficace per il controllo delle emissioni. Infatti, in linea con l'economia neoclassica, l'autore non solo ritiene che mettere un prezzo al carbonio sia uno strumento estremamente potente - posizione che condividiamo pienamente²⁰ - ma sostiene anche, nel solco della tradizione "pigouviana", che una tassa pari al "costo marginale sociale del carbonio" (che si presume sia precisamente calcolabile, il che è altamente discutibile), garantirebbe un efficiente ciclo di emissioni. Riguardo la fattibilità politica della *carbon tax* a livello globale, Nordhaus evidenzia poi la sua recente proposta di un "club del clima" che sarebbe caratterizzato dall'esistenza di sanzioni tariffarie per coloro che non fanno parte del club, al fine di eliminare gli incentivi a non partecipare alle politiche di riduzione²¹. D'altra parte, il modello DICE può essere utilizzato anche imponendo un obiettivo specifico come vincolo, in modo che il modello dia il percorso più "efficiente", a seconda dei parametri che assume per raggiungerlo, sebbene Nordhaus consideri questi casi come scenari alternativi al percorso "ottimale".

Negli anni '90, l'applicazione del modello DICE indicava una quasi totale assenza di necessità di discostarsi dallo scenario privo di una politica di

¹⁹ H. Llavador, J. Roemer, J. Silvestre, *Sustainability in a Warming Planet*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2015.

²⁰ A. Baranzini, J.C.J.M. van den Bergh, S., Carattini, R.B. Howarth, E. Padilla, J. Roca, *Carbon pricing in climate policy: seven reasons, complementary instruments and political economy considerations*, in «WIREs Climate Change», 8, n. 4, 2017.

²¹ W.D. Nordhaus, *Climate clubs: Overcoming free-riding in international climate policy*, in «American Economic Review», 105, no. 4, 2015, pp. 1339-1370.

mitigazione²². In *Managing the Global Commons: The Economics of Climate Change*²³ veniva infatti sviluppata l'idea secondo la quale, a fronte di una proiezione – in uno scenario tendenziale privo di controllo delle emissioni – di una variazione di temperatura di 3.4°C nel 2105 rispetto al 1865, la condizione ottimale sarebbe stata quella di un aumento di 3.2°C²⁴.

È opportuno notare quindi che i risultati di Nordhaus sono in contrasto con gli appelli ad un'azione rapida da parte dei paesi ricchi facenti parte della Convenzione ONU sul cambiamento climatico²⁵, firmata nel 1992, e che gli stessi risultati hanno influenzato le decisioni politiche, contribuendo a legittimare l'inazione dell'amministrazione statunitense. G.W. Bush e il Congresso degli Stati Uniti hanno ripetutamente citato gli elevati costi di mitigazione circa la riduzione delle emissioni indicati dagli studi - soprattutto in merito agli impatti moderati che eviterebbero - per giustificare la mancata ratifica del Protocollo di Kyoto.

Nella sua versione più attuale, il DICE 2016, che incorpora in qualche misura la maggiore evidenza della gravità del cambiamento climatico (e quindi dimostra che quanto precedentemente raccomandato non era "ottimale") suggerisce un ulteriore intervento. Quest'ultimo però porterebbe solo a limitare il riscaldamento a circa 3.5°C entro il 2100, a differenza degli oltre 4°C che lo scenario di base implicherebbe²⁶.

L'annuncio del premio è stato fatto lo stesso giorno in cui è apparso l'ultimo rapporto speciale del 2018 dell'*Intergovernmental Panel on Climate Change*, il panel composto da migliaia di esperti in varie discipline che contribuiscono a produrre rapporti specifici, nonché resoconti che, su base regolare, mostrano lo stato attuale delle cose e un certo convergere verso il consenso delle diverse discipline intorno al problema del cambiamento climatico.

In alcuni ambienti questo consenso fra discipline è stato rilevato come un segno da tenere ben presente ed è stato addirittura evidenziato un rapporto che intercorrerebbe fra il lavoro di Nordhaus e quello dell'IPCC, quali contributi che tendono a sottolineare la gravità del problema e la necessità di proporre soluzioni. Tuttavia, bisogna constatare che le conclusioni di Nordhaus in merito all'intensità delle azioni da intraprendere per contenere il cambiamento climatico differiscono radicalmente da quelle dell'IPCC, e in ogni caso le prescrizioni della cosiddetta

²² Cfr: W.D. Nordhaus, *Rolling the "DICE"*, cit.; W.D. Nordhaus, *Managing the Global Commons: The Economics of Climate Change*, MIT Press, Cambridge MA, 1994; W.D. Nordhaus, J.G. Boyer, *Roll the DICE Again: Economic Models of Global Warming*, Yale University, New Haven, CN 1999.

²³ W.D. Nordhaus, *Managing the Global Commons: The Economics of Climate Change*, MIT Press, Cambridge, MA 1994

²⁴ Si veda Ivi, tabella 5.5, p. 89.

²⁵ Trattasi della Convenzione delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici (nota come UNFCCC, United Nations Framework Convention on Climate Change) firmata nel 1992. (N. d. T.)

²⁶ Si veda la figura 3, p. 348 in, W.D. Nordhaus, *Projections and uncertainties about climate change in an era of minimal climate policies*, in «American Economic Journal: Economic Policy», 10, n. 3, 2018, pp. 333-360.

“economia del cambiamento climatico” à la Nordhaus sembrerebbero avere una scarsa rilevanza all’interno del consenso scientifico e politico internazionale sulle misure da adottare per contrastare il problema.

Se da una parte Nordhaus²⁷ afferma di limitare il riscaldamento alla soglia dei 3.5°C, il sopracitato rapporto IPCC sottolinea la necessità di limitare il riscaldamento a 1.5°C per ridurre i rischi e facilitare l’adattamento²⁸. Per quanto riguarda i percorsi di emissione, l’*optimum economico* di Nordhaus prevedrebbe invece un aumento della temperatura in un’estensione temporale di circa 25 anni, prima che questa raggiunga un picco in seguito al quale comincerebbe la diminuzione che si estenderebbe oltre il XXI secolo²⁹. Questa previsione è in contrasto con gli scenari della maggior parte degli organismi internazionali, i quali al contrario richiedono una riduzione radicale delle emissioni in tempi più rapidi possibili, affinché siano nulle (o addirittura che possano essere calcolate in negativo, tenendo conto dei cambiamenti nell’uso del suolo) entro la seconda metà del XXI secolo³⁰. Secondo Pezzey infatti, quando vengono mostrate proiezioni come quelle di Nordhaus, «gli scienziati esprimono tipicamente incredulità, derisione o sgomento»³¹.

A Nordhaus si può dunque attribuire il merito di aver avviato una serie di modelli in cui l’interdipendenza tra clima ed economia diventa evidente. Tuttavia, ci si chiede sempre più spesso se la logica costi-benefici utilizzata da Nordhaus sia realmente applicabile e se fornisca o meno una risposta su come agire di fronte al problema del *climate change*. Inoltre, i giudizi di valore di vari parametri nei modelli climato-economici, come il DICE, determinano ciò che viene indicato come risultato “ottimale” del modello³². Ciò determina che, sebbene Nordhaus evidenzi un “percorso ottimale”, il modello può potenzialmente rispondere a tanti “percorsi ottimali” quante sono le scelte fatte su alcuni parametri controversi, tanto che modificando gli stessi parametri si può giustificare praticamente qualsiasi livello di riduzione delle emissioni³³. I risultati quantitativi perciò finiscono per restituire una falsa immagine di scientificità e nascondono quelle che sono decisioni in gran parte

²⁷ Ivi.

²⁸ Sull’argomento si veda: J. Roca Jusmet, *La economía del cambio climático de Nordhaus, premio Nobel 2018*, «Ecología Política», 56, 2018.

²⁹ Si veda la Figura 2, in W. Nordhaus, *Projections and uncertainties*, cit., p. 347.

³⁰ Cfr., UNEP, *The Emissions Gap Report 2017*. United Nations Environment Programme, Nairobi, 2017 e il Global Carbon Project (2018) *Global Carbon Budget 2018*. <http://www.globalcarbonproject.org/carbonbudget/18/presentation.htm>.

³¹ J.V.C. Pezzey, *Why the social cost of carbon will always be disputed*, in «WIREs Climate Change», 10, n.1, 2017, pp. 1-12.

³² Cfr., E. Padilla, *Equidad Intergeneracional y Sostenibilidad. Las Generaciones Futuras en la Evaluación de Políticas y Proyectos*, Colección Investigaciones, n.1/02, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 2002; E. Padilla, *Intergenerational Equity and Sustainability*, in «Ecological Economics», 41, n. 1, 2002, pp. 69–83.

³³ Senza tenere in conto quindi gli indicatori forniti dall’IPCC. (N.d.T.)

arbitrarie sui parametri di funzione; si tratta, fundamentalmente, di opinioni “esperte” diffuse in modo non trasparente³⁴.

Nei paragrafi a seguire verranno esposti i principali problemi della proposta di Nordhaus, che si aggiungono ad alcuni punti già presi in considerazione finora ed evidenziano il carattere inopportuno delle stime circa una soluzione “ottimale” o “economicamente efficiente” in relazione alla politica sul cambiamento climatico. Alcuni di questi aspetti sono: la scelta del tasso di sconto, il trattamento dell’incertezza e infine la stessa applicazione della logica costi-benefici.

3. Lo sconto del futuro

Il modello Nordhaus, come la maggior parte dei modelli economici, dà meno peso a ciò che accadrà nel futuro rispetto a ciò che accade nel presente. Per dirla in altro modo, con il modello Nordhaus si applica uno sconto sul tempo. L’applicazione di questo sconto porta a una svalutazione di ciò che accadrà nel futuro e, di conseguenza, nel processo decisionale viene attribuita poca importanza agli accadimenti che pertengono a un futuro lontano. Pertanto, la scelta del tasso di “sconto” da attribuirsi al futuro finisce per determinare il livello di mitigazione considerato ottimale (più alto è il tasso, minore è l’importanza attribuita agli impatti evitati in futuro rispetto ai sacrifici economici fatti nel presente per mitigare le emissioni). Ad esempio, se Nordhaus considera adeguati tassi dell’ordine del 4 o del 5%³⁵, Stern³⁶ - autore di un’altra delle più note applicazioni dell’analisi costi-benefici al cambiamento climatico – sceglie il tasso molto più basso dell’1,4%, il che spiega in gran parte le sue diverse conclusioni riguardo all’importanza economica del cambiamento climatico e al livello appropriato di mitigazione. Ora, questa scelta non dipende da una questione tecnico-scientifica, ma si basa su ipotesi e giudizi di valore. Invero, qualora allo stesso modello DICE si applicasse lo sconto suggerito da Stern, questo indicherebbe un livello di mitigazione molto superiore a quello considerato ottimale da Nordhaus e vi sarebbe “previsto” un aumento della temperatura dell’ordine di 2.5°C nel corso del XXI secolo. Questo risultato ci indica l’erroneità insita nel considerare il modello Nordhaus come l’unico in grado di fornire i cosiddetti risultati “ottimali”, dal momento che lo stesso modello genererebbe tanti risultati ottimali quanti sono i tassi di sconto scelti sulla base di diversi giudizi di valore (e lo stesso varrebbe per altri parametri del modello).

³⁴ Cfr.: R.S. Pindyck, *The Use and Misuse of Models for Climate Change*, in «Review of Environmental Economics and Policy» 11, n. 1, 2017, pp. 100-114.

³⁵ Il tasso di sconto varia a seconda della versione del modello DICE. L’ultima versione del 2016 considera un tasso del 5,1% per il periodo 2015-2050 e del 3,6% per il periodo 2050-2100 (W.D. Nordhaus, *Projections and uncertainties*, cit., 2018b, tabella 1, p. 346).

³⁶ N. Stern, *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Dal punto di vista normativo, quando si utilizza una funzione utilitaristica, come nel caso di Nordhaus, ci sono fondamentalmente due argomenti con cui lo sconto di tempo è di solito giustificato. In primo luogo, si presume che le persone preferiscano consumare nel presente che consumare nel futuro. Ci si basa cioè sulla premessa dell'economia del benessere, secondo la quale le preferenze sociali dovrebbero riflettere le preferenze degli individui che compongono la società, e si trasferisce questa presunta preferenza, chiamata *preferenza temporale* pura (o impazienza), al tasso di sconto sociale. Tuttavia, questo argomento è oggetto di numerose critiche. Innanzitutto, non è affatto scontato che questa attitudine risponda realmente alle preferenze di tutti gli esseri umani (soprattutto quando ciò che confrontiamo non sono cambiamenti accessori o trascurabili, ma molto rilevanti). In seconda istanza, la maggior parte delle persone sembra preferire distribuire le proprie risorse al fine di mantenere un benessere simile (o addirittura migliore) per tutta la vita, piuttosto che diminuirlo nel tempo. Rimane da chiedersi, quindi, se questa sia una preferenza razionale. Giacché l'impazienza può generare decisioni che impattano su una riduzione del benessere per tutta la vita³⁷, ragion per cui alcuni autori, pur ammettendo la presenza di questa *preferenza temporale*, ne escluderebbero un suo coinvolgimento come strumento all'interno dei processi decisionali sociali³⁸.

Lo stesso Frank Ramsey, l'iniziatore di modelli macroeconomici di massimizzazione intertemporale, ha affermato che quella dello sconto al futuro è una pratica «eticamente indifendibile proveniente solo dalla debolezza dell'immaginazione»³⁹. Inoltre, diversi autori mettono in dubbio che questa preferenza possa essere espressa da una formula in cui il valore del futuro cada in modo esponenziale⁴⁰ ed ancora, alcuni studi empirici indicano che, sebbene ci possa essere una maggiore preferenza nel consumare nell'immediato presente piuttosto che, ad esempio, durante tutto un anno, lo sconto sul futuro va a diminuire dopo diversi periodi⁴¹.

Ad ogni modo, la critica più pregnante - quando si parla di decisioni che riguardano il lungo termine - riguarda l'inidoneità insita nel trasferire l'impazienza per il proprio consumo a una preferenza sociale per il presente o per il futuro, quando è evidente che le conseguenze investiranno altre generazioni. Come abbiamo sottolineato, ciò sarebbe giustificato solo se la società fosse composta da

³⁷ R.H. Strotz, *Myopia and inconsistency in dynamic utility maximization*, in «Review of Economic Studies», 23, n. 3, 1956, pp. 165-180.

³⁸ Cfr. A.C. Pigou, *Economics of Welfare*, Macmillan, London 1920.

³⁹ F.P. Ramsey, *A mathematical theory of saving*, in «Economic Journal», 38, n. 152, 1928, pp. 543.

⁴⁰ Si veda: G. Ainslie, *Derivation of 'rational' economic behaviour from hyperbolic discount curves*, in «The American Economic Review» (Papers and Proceedings), 81, n. 2, 1991, pp. 334-340; C.M. Harvey, *The reasonableness of non-constant discounting*, in «Journal of Public Economics», 53, n. 1, 1994, pp. 31-51.

⁴¹ Si veda: U., Benzion, A. Rapoport, J. Yagil, *Discount rates inferred from decisions: An experimental study*, in «Management Science», 35, n. 3, 1989, pp. 270-284; G. Lowenstein, *Anticipation and the valuation of delayed consumption*, in «Economic Journal» vol. 97, n. 387, 1987, pp. 666-684.

individui immortali, un'ipotesi certamente assurda ma che è alla base di molti modelli macroeconomici. Al contrario, dal momento che le generazioni si sovrappongono, non ha molto senso confondere il piano di una singola intera vita rispetto a quello intergenerazionale⁴².

La domanda è: è etico dare più importanza al presente a scapito di ciò che accade alle generazioni future? La risposta di Nordhaus è che sì, la *preferenza temporale* delle generazioni attuali è quella da tenere in conto. La ricerca di diversi altri autori è però andata in direzione opposta a questa posizione, dando vita ad un dibattito che prosegue da molto tempo. È ironico che un altro degli autori di riferimento di Nordhaus, Robert Solow, si sia opposto all'idea di scontare i profitti delle generazioni future: «nel processo decisionale sociale non c'è motivo di trattare le generazioni in modo diseguale, e l'orizzonte temporale è, o dovrebbe essere, molto lungo. Riuniti in solenne conclave, per così dire, dobbiamo agire come se il tasso di preferenza del tempo sociale fosse pari a zero»⁴³. Nei modelli di cambiamento climatico gli esempi più evidenti di rifiuto della pura *preferenza temporale* sono quelli di Cline⁴⁴ e del già citato Stern⁴⁵.

Il secondo argomento a favore dello sconto dei consumi futuri - in contrapposizione allo sconto dei profitti futuri - si basa sulla diminuzione dell'utilità marginale dei consumi e sull'ipotesi ottimistica che prevede un continuo aumento della produzione e del consumo pro capite in futuro (almeno durante i 100-200 anni coperti dal modello). Ad esempio, una crescita annuale del 2%, prendendo come riferimento i diversi valori assunti da Nordhaus nelle varie versioni del suo modello, starebbe ad indicare che il PIL pro capite raddoppierebbe in 36 anni, si moltiplicherebbe per 3 in meno di 57 anni, in 100 anni diventerebbe maggiore di 7 volte il livello attuale e in 200 anni raggiungerebbe un livello 50 volte superiore. Ora, questo grande ottimismo sull'afflusso economico futuro, che si identifica con un maggiore benessere, porta a minimizzare l'importanza di ciò che accadrà nel futuro, poiché un solo euro di consumo in quel futuro così florido, avrebbe un peso economico di gran lunga minore di quanto non lo sia oggi. In un modello aggregato in cui i danni del cambiamento climatico si esprimono come una percentuale moderata del PIL, il benessere delle generazioni future sarebbe molto più alto di quello attuale, il che porta alla domanda: perché preoccuparsi troppo di loro quando noi attualmente saremmo più poveri? Questa argomentazione si basa sulla cieca convinzione di voler migliorare il benessere futuro; convinzione che renderebbe addirittura superflua la preoccupazione per lo sviluppo sostenibile stesso e che

⁴² E. Padilla, *Equidad Intergeneracional y Sostenibilidad*, cit.

⁴³ R. Solow, *La economía de los recursos o los recursos de la economía*, in F. Aguilera Klink e V. Alcántara (a cura di), *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica*, Icaria/Fuhem, Barcelona 1994, p. 150.

⁴⁴ W.R. Cline, *The Economics of Global Warming*, Institute for International Economics, Washington DC 1992.

⁴⁵ N. Stern, *The Economics of Climate Change*, cit.

genererebbe quello che potremmo definire il “paradosso dell’ottimista”⁴⁶. Se utilizziamo l’ipotesi ottimistica per cui il futuro sarà di molto migliore del presente per tenere meno conto degli impatti futuri, si corre il rischio di prendere decisioni che mettono seriamente a repentaglio quella stessa prosperità ipotizzata, deteriorando la base di risorse naturali e ambientali necessarie per consentire la soddisfazione dei bisogni umani. Nel modello di Nordhaus lo sconto del futuro sarebbe tanto maggiore quanto maggiore è la crescita attesa dei consumi; e più si tende a dare importanza al consumo marginale di chi vive oggi (che dovrebbe essere più povero) rispetto a quello delle generazioni future (che saranno, si presume, più ricche) maggiore è per l’autore l’avversione alla disuguaglianza⁴⁷.

In sintesi, Nordhaus utilizza un tasso di sconto sul futuro che sintetizza due componenti: lo sconto dei profitti ovvero il tasso di pura *preferenza temporale* e lo sconto dei consumi, quest’ultimo dovuto ad una minore utilità dei consumi in un mondo di presunti consumi in crescita⁴⁸. Stern, invece, respinge la prima componente e considera solo la seconda⁴⁹, ottenendo così un valore sostanzialmente inferiore.

In un modello normativo, l’utilizzo di un tasso di sconto deve basarsi su criteri etici. Tuttavia, come abbiamo già sottolineato, il modello di Nordhaus esige strutturalmente che la funzione obiettivo sia calibrata come se l’economia massimizzasse di fatto il benessere sociale, motivo per cui il tasso di rendimento degli investimenti di mercato è considerato effettivamente come un indicatore delle preferenze sociali fra il consumo presente e quello futuro, così come il costo dell’opportunità di consumare oggi rispetto a domani. Tuttavia, il tasso di sconto del mercato finanziario può dirci poco sul livello di sacrificio che le persone sono disposte a fare per il bene delle generazioni future, per non parlare dei sacrifici specifici tesi a preservare un bene pubblico come la stabilità del clima. Inoltre, anche se il tasso di sconto finanziario riflettesse le preferenze su questo tema, un modello politico non condividerebbe necessariamente tali preferenze⁵⁰.

⁴⁶ Si veda di: E. Padilla, *Climate Change, Economic Analysis and Sustainable Development*, in «Environmental Values», 13, n. 4, 2004, pp. 523-544; e E. Padilla, “Limitaciones, omisiones y juicios de valor del análisis económico convencional de las políticas de cambio climático. Hacia un análisis coherente con el desarrollo sostenible”, in «Ecología Política», 28, 2004, pp. 121-138.

⁴⁷ W.D. Nordhaus, *Managing the Global Commons: The Economics of Climate Change*, MIT Press, Cambridge MA, 1994.

⁴⁸ Matematicamente, il tasso di sconto annuale totale dei consumi futuri sarebbe pari alla somma del tasso puro di sconto del tempo e del prodotto del tasso di crescita del consumo pro capite più l’elasticità dell’utilità marginale rispetto al livello di consumo. Se, contrariamente al solito ottimismo dei modelli macroeconomici, si pensa che la produzione pro capite non aumenterà e/o che ha poco a che fare con il welfare, la seconda componente sarebbe ingiustificata o addirittura negativa.

⁴⁹ Per essere più precisi, va aggiunto che Stern considera un caso in cui è possibile scontare molto leggermente i profitti futuri. Si tratta della probabilità della scomparsa dell’umanità in futuro, per cui propone di applicare un piccolo tasso di sconto del tempo puro, o tasso di preferenza del tempo puro, dello 0,1% all’anno (N. Stern, *The Economics of Climate Change*, cit.).

⁵⁰ Cfr. H. Llavador, J. Roemer, J. Silvestre, *Sustainability in a Warming Planet*, cit.

Nordhaus usa nei suoi scritti le due “giustificazioni” utilitaristiche a cui abbiamo fatto riferimento per “scontare il futuro”, ma in realtà l’argomento definitivo finisce per asserire che lo sconto del futuro non può essere disgiunto dal rendimento degli investimenti sul mercato. L’autore ad esempio critica Cline⁵¹ affermando che il suo «approccio è filosoficamente soddisfacente, ma incoerente con le reali decisioni sociali in materia di risparmio e investimento»⁵² e riguardo a Stern⁵³ commenta che le «conclusioni sulla necessità di un’azione estrema immediata non sopravvivrebbero alla sostituzione delle sue ipotesi con altre più coerenti con i tassi di interesse e i tassi di risparmio reali del mercato»⁵⁴.

In breve, dal momento che non sono osservabili né la pura preferenza temporale per il presente, né la forma specifica di una presunta funzione di utilità sociale, il criterio ultimo per Nordhaus è ciò che accade sul mercato, come si evince dalle seguenti citazioni: «questi parametri sono calibrati per garantire che il tasso di interesse reale del modello sia vicino al tasso di interesse reale medio e al tasso medio di rendimento del capitale nei mercati reali»⁵⁵ e in un testo successivo «le ipotesi sui parametri del modello dovrebbero generare tassi di risparmio e di rendimento del capitale coerenti con le osservazioni»⁵⁶.

4. L’incertezza

Un aspetto particolarmente problematico per il modello DICE (e quelli simili ad esso) è costituito dalle molteplici incertezze associate ai cambiamenti climatici e alle politiche di mitigazione.

La maggior parte dei problemi legati alla gestione dell’incertezza si verifica nella catena esistente tra le emissioni di gas serra e i danni causati da questi, per cui si può parlare di incertezza “a effetto cascata”. I modelli climatici sono sempre più avanzati, ma le relazioni tra emissioni e temperatura media, tra quest’ultima e gli impatti climatici⁵⁷ in diverse parti del mondo non sono, naturalmente, perfettamente prevedibili.

Le prove scientifiche attuali tendono ad indicare che non c’è linearità nel rapporto tra variazione di temperatura e danno indotto, ma che il danno aumenterebbe in forma molto più che proporzionale con l’aumento della

⁵¹ W.R. Cline, *The Economics of Global Warming*. Institute for International Economics, Washington DC, 1992.

⁵² W.D. Nordhaus, *Managing the Global Commons: The Economics of Climate Change*, cit. nota 1, p. 11.

⁵³ N. Stern, *The Economics of Climate Change*, cit. D’ora in poi nel testo ci si riferirà sempre a questo testo di Stern.

⁵⁴ W.D. Nordhaus, *A review of the Stern Review on the Economics of Climate Change*, in «Journal of Economic Literature», 45, n. 3 2007, pp. 686-702: 701.

⁵⁵ W.D. Nordhaus, *Estimates of the Social Cost of Carbon: Background and Results from the RICE-2011 Model*, in «NBER», Working Paper n. 17540, 2011, p. 3.

⁵⁶ W.D. Nordhaus, *Projections and uncertainties*, cit., p. 340.

⁵⁷ Ci riferiamo ad esempio ad uragani, variazioni delle precipitazioni, ondate di calore estremo.

temperatura, tant'è che si evidenzia una discontinuità nel rapporto temperatura/danno. Sembra esserci un crescente consenso sul fatto che il rapporto sia molto complesso e che al di sopra di una certa soglia di riscaldamento diventi più imprevedibile. Un problema che rende difficile la delineazione della funzione di danno è il possibile *feedback* positivo tra i tassi di concentrazione dei gas serra e il livello di temperatura, che diventa più probabile con l'aumentare della concentrazione di questi gas, senza però che si sappia a che esatto livello di concentrazione questi effetti non lineari o di *feedback* si attiveranno; ciò innesca ovviamente il rischio di impatti più gravi. Per di più, se si considera il danno complessivo che tutto questo può causare nella società, ci troviamo di fronte ad uno scenario ancora più incerto: quali saranno le reazioni sociali in un mondo che in questo secolo molto probabilmente raggiungerà più di 10.000 milioni di abitanti? Come sottolinea Pezzey: «Il pianeta Terra e le persone che lo compongono, ognuna con un cervello complesso, sono molto più difficili da modellare del sistema non umano rispecchiato dai modelli di pura scienza del clima»⁵⁸. Ad esempio, di fronte a possibili crisi quali la produzione di cibo, la diffusione di malattie o i massicci movimenti di rifugiati climatici, come reagirà la comunità internazionale? Attivando meccanismi di solidarietà? Con maggiore egoismo di fronte a problemi “esterni”?

Il modello DICE presuppone che il danno economico sia una funzione continua di aumento della temperatura - nello specifico una funzione quadratica - in cui si calibrano i parametri in modo che il danno, misurato in percentuale del PIL, sia moderato anche in caso di variazioni di temperatura importanti. È difficile trovare una giustificazione per questo specifico tipo di funzione in Nordhaus. Ad esempio, perché non una funzione con un esponente superiore che faccia crescere in modo molto più significativo il rapporto tra aumenti marginali di temperatura e danni?

Quanto invece ai parametri, la scelta di Nordhaus è quella di adeguarli a partire da altri studi cui pertengono metodologie diverse e che riconosce come parziali poiché tengono in considerazione solo di alcuni settori economici. Nella versione DICE 2016, una volta che i parametri sono stati adeguati, «viene aggiunto un 25% ai costi quantificati per tenere conto dei settori omissi e dei danni esogeni non di mercato e catastrofici [...]. Includendo tutti i fattori, l'equazione dei danni nel modello presuppone che i danni siano il 2,1% del reddito globale per un aumento di temperatura pari a 3°C e l'8,5% del reddito globale per un riscaldamento di 6°C»⁵⁹. Insomma, un costo che sembra perfettamente sopportabile, dato che si suppone che il reddito pro capite si sarà moltiplicato.

Le funzioni continue di danno non consentono di tenere conto di eventi catastrofici. Nei modelli del tipo DICE la possibilità di tali eventi viene dimenticata o, come abbiamo visto, viene applicato un aumento percentuale arbitrario dei costi stimati per tener conto di questa possibilità; o ancora, viene data una bassa

⁵⁸ J.V.C. Pezzey, *Why the social cost*, cit., p. 7.

⁵⁹ W. Nordhaus, *Projections and uncertainties*, cit., p. 345.

probabilità numerica all'evento sulla base del parere di un esperto per includerlo in qualche calcolo del danno atteso, sebbene, in realtà, si tratta di eventi che non sono soggetti a sperimentazione o che consentano di prevedere la loro probabilità⁶⁰. In ogni caso, una qualsiasi di queste opzioni, insieme allo sconto del tempo, starebbe a indicare che eventuali eventi catastrofici futuri non hanno di fatto un peso significativo nella valutazione.

È difficile non concordare con la diagnosi di Pindyck, il quale sostiene che «per quanto riguarda la funzione di danno economico, non sappiamo praticamente nulla - non c'è una teoria e non ci sono dati da cui poterla estrarre. Di conseguenza, coloro che elaborano i modelli di valutazione integrati hanno poca scelta se non quella di specificare quelle che sono essenzialmente forme funzionali arbitrarie e valori arbitrari dei loro parametri»⁶¹.

Se questo vale per le moderate variazioni di temperatura, lo è ancora di più quando le variazioni di temperatura proiettate negli scenari di base - e anche nella traiettoria considerata "ottimale" da Nordhaus - per il secolo attuale sono molto più elevate ed anzi maggiori anche di tutte quelle vissute negli ultimi milioni di anni. Pertanto, possiamo dire con Pezzey che la funzione di danno non solo è altamente inaccessibile, ma continuerà ad esserlo nel prossimo futuro.

Nell'intenso dibattito generato dalla pubblicazione del rapporto Stern, Martin L. Weitzman, un economista ambientale il cui nome era anch'esso noto fra quelli papabili al Premio Nobel, aveva già dichiarato che nel caso del cambiamento climatico non è opportuno applicare l'analisi costi-benefici per decidere quali politiche attuare, sottolineando piuttosto come la questione dovrebbe essere trattata come un problema di gestione del rischio. La questione maggiormente rilevante è in effetti quanto la società sia disposta o meno a sacrificare per assicurarsi contro il rischio di possibili effetti catastrofici⁶². Una visione che vede concordi anche altri autori come van den Bergh⁶³ o Stern⁶⁴ in opere successive al loro famoso *reportage*⁶⁵.

⁶⁰ La teoria economica neoclassica tende a identificare l'incertezza con il rischio probabilistico, ma è importante notare che la vera incertezza è data da una situazione in cui non si conosce né il futuro, né la probabilità che occorranò differenti risultati.

⁶¹ R.S. Pindyck, *The Use and Misuse of Models for Climate Change*, cit., p.101.

⁶² Si veda: M.L. Weitzman, *Climate Shock The Economic Consequences of a Hotter Planet*, Princeton University Press, Princeton, 2016.; M.L. Weitzman, *GHG targets as insurance against catastrophic climate damages*, in «Journal of Public Economic Theory», 14, n. 2, 2012, pp. 221-244.

⁶³ J.C.J.M. van den Bergh, *Optimal climate policy is a utopia: from quantitative to qualitative cost-benefit analysis*, in «Ecological Economics», 48, n. 4, 2004, pp. 385-393.

⁶⁴ N. Stern, *Managing Climate Change. Climate, Growth and Equitable Development*, Inaugural lecture delivered on Thursday 4 February 2010, Collège de France, Paris 2010.

⁶⁵ È possibile rilevare una contraddizione nello stesso rapporto Stern. Da un lato, possiamo riscontrare nozioni che sottolineano il cambiamento climatico come un problema etico ed evidenziano la grande incertezza a esso associata e l'impossibilità di una valutazione monetaria. Dall'altra, il piegarsi alla dominante economia del cambiamento climatico adotta una prospettiva molto convenzionale di costi-benefici (con la notevole caratteristica, già nota, di non accettare il "puro" sconto di tempo dei profitti), prospettiva che è stata giustamente criticata da L. Spash, *The*

5. L'analisi costi-benefici e il requisito di commensurabilità

Il modello DICE si sviluppa teoricamente come un modello della somma dei profitti (scontati) in cui ciò che risulta efficiente o economicamente ottimale è la massimizzazione di questa somma. Perciò, in questo modello, si ritiene opportuno mitigare i gas serra solo a condizione che la perdita di utilità che ciò comporta per una parte della popolazione presente o futura non sia superiore al miglioramento dell'utilità ottenuto da chi subisce minori danni climatici.

Al di là della discutibile natura del concetto stesso di utilità, intesa come variabile quantificabile e comparabile tra le persone (solo in questo modo è possibile aggiungere o sottrarre variazioni di utilità che interessano persone diverse), diversi aspetti sono da rilevarsi in questa proposta. Il primo è che il modello risulta essere estraneo a qualsiasi approccio in termini di diritti ambientali o di giustizia: sarà sempre efficiente danneggiare alcuni a beneficio di altri se il beneficio di questi ultimi è maggiore del danno dei primi. Un secondo aspetto da considerare è che i risultati dipenderanno ovviamente dalla scelta delle funzioni di utilità e dal livello di aggregazione del modello. Nordhaus sceglie funzioni con utilità marginale decrescente rispetto al livello di consumo. Ciò significa che, se si confronta l'utilità di persone con possibilità diverse, si crea uno stato di avversione rispetto alla disuguaglianza, poiché le variazioni nel consumo delle persone meno abbienti causerebbero un maggiore cambiamento nell'utilità rispetto alle stesse variazioni nel consumo dei ricchi. Tuttavia, il modello DICE pone a confronto il consumo globale solo in momenti temporali diversi, ignorando la distribuzione di risorse tra gli individui che coesistono nello stesso arco temporale. Come abbiamo visto, l'avversione alla disuguaglianza - accompagnata dall'ipotesi di una crescita dei consumi pro capite nel tempo - è uno degli argomenti usati da Nordhaus per "scontare" il futuro.

La valutazione del problema delle disuguaglianze dovrebbe essere applicata in modo coerente - specialmente se trattasi di disuguaglianza tra individui della stessa generazione - dando maggior peso agli impatti nei paesi poveri che nei paesi ricchi, cosa che raramente si fa nei modelli di cambiamento climatico⁶⁶. E non solo, quest'ultima dovrebbe costituire una preoccupazione anche all'interno di ogni paese, dando maggior valore nella valutazione alle ricadute sugli individui più svantaggiati. Inoltre, una politica di mitigazione sarebbe efficiente o meno a seconda di chi sopporta i sacrifici di consumo derivanti da tale politica. Ad esempio, se venisse imposta una tassa globale, il valore ottimale non sarebbe estraneo al modo in cui il

economics of climate change impacts à la Stern: Novel and nuanced or rhetorically restricted?, in «Ecological Economics», 63, 2007, pp. 706-713.

⁶⁶ C. Azar, T. Sterner, *Discounting and distributional considerations in the context of global warming*, «Ecological Economics», 19, 1996, pp. 169-184.

gettito di tale taxa viene ridistribuito. Eppure, tutte le questioni riguardanti una distribuzione intragenerazionale sono totalmente assenti dal DICE⁶⁷.

Questo tema risulta invero essere decisivo poiché il cambiamento climatico è sì un fenomeno globale, però caratterizzato da profonde disuguaglianze, sia nelle responsabilità che negli impatti previsti. Il paradosso sta nel fatto che la preoccupazione per la disuguaglianza nel modello aggregato Nordhaus viene utilizzata solo per giustificare gli impatti negativi causati dalle generazioni attuali (e soprattutto dai più ricchi, su cui ricadono le più alte emissioni pro-capite) sulle generazioni future (soprattutto i più poveri di queste generazioni, che avranno più difficoltà ad adattarsi ai cambiamenti climatici). Tenendo ben a mente le questioni della distribuzione intergenerazionale, possiamo chiederci se l'ottimismo deve spingerci fino a supporre che le generazioni future nei paesi africani saranno più ricche di quelle attuali in paesi come gli Stati Uniti o l'Unione Europea; perché in caso contrario, uno degli argomenti per scontare i benefici futuri della politica climatica finirebbe per essere smantellato.

Un'altra caratteristica, che è già stata commentata in questa sede, è che i danni climatici sono considerati come consumi (in negativo), il che ci costringe a valutarli monetariamente: in che altro modo possiamo calcolare il consumo netto dei danni ambientali? In breve, tutti i costi-benefici sono valutati in denaro, non si opera cioè alcuna distinzione rispetto al fatto che ricadano sui ricchi o sui poveri e, come abbiamo già visto, gli impatti futuri sono scontati a un tasso che non dovrebbe discostarsi dalla redditività del mercato. Di conseguenza, il modello di massimizzazione del profitto diventa semplicemente la tradizionale analisi costi-benefici, secondo la quale l'efficienza è determinata dal criterio della compensazione potenziale, noto come criterio di efficienza di Kaldor-Hicks. In questo modo si ritiene opportuno mitigare i gas serra solo a condizione che i "costi" di mitigazione siano inferiori ai "benefici" scontati del danno evitato, entrambi valutati solamente in termini di denaro.

Tutto ciò porta a richiedere l'assunzione del requisito di commensurabilità: assumendo cioè che tutto quanto (salute, istruzione, ambiente) possa essere tradotto in termini danarosi e che ogni impatto ambientale sia compensabile attraverso un maggior consumo⁶⁸. Tra le altre cose, i valori economici della vita nei paesi poveri

⁶⁷ Nel RICE – la versione regionale del DICE – viene introdotta una differenziazione che riguarda 12 grandi regioni, ma ogni regione viene considerata solo in termini di reddito medio pro-capite, cosicché la disuguaglianza complessiva si riflette in maniera abbastanza insufficiente (F. Dennig, M.B. Budolfson, M. Fleurbaey, A. Siebert, R.H. Socolow, *Inequality, climate impacts on the future poor, and carbon prices*, in «PNAS», 112, n. 52, 2015, pp. 15827–15832), mostrano che i risultati del RICE cambierebbero enormemente se si tenesse conto anche delle disuguaglianze all'interno delle regioni e si supponesse che i danni causati dal cambiamento climatico siano inversamente correlati al livello di reddito, in linea con quanto indicato dall'IPCC, *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability - Part A: Global and Sectoral Aspects*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.) La mitigazione ottimale che ne risulterebbe sarebbe simile a quella che risulterebbe dall'utilizzo del modello aggregato RICE, ma con le ipotesi di attualizzazione del rapporto Stern.

⁶⁸ Da parte della stessa o di altra persona.

vengono confrontati con i consumi nei paesi ricchi (ad esempio, più giorni di svago sulle spiagge o sui campi da golf della California compensano la perdita di vite umane in Bangladesh).

Ci sono, tuttavia, molteplici problemi e controversie sulla valutazione monetaria, sia per quanto riguarda l'opportunità o meno di misurare tutto in denaro, sia per quanto riguarda i diversi metodi utilizzati per farlo⁶⁹. Le controversie riguardano la valutazione economica ambientale in generale, ma sono particolarmente rilevanti quando ci troviamo di fronte a un problema globale della portata del cambiamento climatico. Per fare un esempio estremo, un risultato comune della valutazione monetaria è che una vita in un paese ricco risulta avere un valore molto più alto di una vita in un paese povero. Così, in un rapporto economico per l'IPCC nel 1995 è stata assunta una valutazione della vita umana nei "paesi poveri" che risultava quindici volte inferiore a quella dei paesi ricchi, suscitando una logica reazione di protesta da parte di stati quali come Cuba, Brasile, India e Cina⁷⁰.

Le giustificazioni usuali per l'applicazione del criterio di compensazione potenziale non sono dunque convincenti quando queste incrociano questioni riguardanti la salute, l'ambiente o in generale un forte impatto distributivo. Anzi, nel caso del cambiamento climatico, paiono ancor più problematiche. Anche qualora non venisse messa in discussione la valutazione di ogni cosa in termini monetari, non si può presumere che coloro la cui capacità di soddisfare i bisogni primari, come ad esempio quelli relativi alla salute, si trovino ad essere in qualche modo avvantaggiati da un'applicazione diffusa del criterio di compensazione.

D'altra parte, data l'entità degli impatti e delle disuguaglianze nei cambiamenti climatici e il fatto che, secondo diverse previsioni, i peggiori impatti tenderanno a essere subiti dalle popolazioni povere dei paesi poveri, non sembra ragionevole nemmeno ipotizzare che il valore sociale anche solo di un euro di costi di mitigazione sia pari al valore sociale di un euro di costi evitati.

Invero, nel quadro della tradizionale analisi costi-benefici, la giustificazione per lo sconto futuro si basa anche sull'argomento della compensazione potenziale di Kaldor-Hicks. Se il tasso di rendimento degli investimenti sul mercato fosse, ad esempio, del 5%, non dovrebbero esserci attenuazioni che non incidano sui profitti futuri a minor rendimento, perché ciò costituirebbe un uso inefficiente delle risorse. Questo argomento è però fallace, dato che il cosiddetto investimento alternativo è solo potenziale e nulla impedisce che le risorse vengano utilizzate per un consumo più presente. Inoltre e soprattutto, dovremmo dunque credere che qualsiasi investimento di capitale redditizio dal punto di vista monetario migliorerà in futuro la sorte di coloro che sono colpiti dal cambiamento climatico? Investire in più fabbriche di automobili o in più centrali elettriche a carbone può essere economicamente redditizio, ma accelererà il degrado ambientale.

⁶⁹ M. Sagoff, *The Economy of the Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

⁷⁰ J. Martínez Alier, J. Roca Jusmet, *Economía Ecológica y Política Ambiental.*, Fondo de Cultura Económica, Messico 2013, p. 288.

6. Conclusioni

L'analisi di Nordhaus ha il pregio di aver intrapreso già negli anni Settanta una linea di ricerca sul rapporto tra economia e clima. Questo merito è certamente molto rilevante dal momento che ancora oggi le questioni ambientali sono totalmente assenti dai noti manuali di crescita economica. Il suo modello può fornire alcune informazioni utili sulle relazioni tra variabili economiche e climatiche. Tuttavia, la nostra valutazione complessiva del suo modello per guidare la politica climatica è negativa, in quanto viene presentata come la risposta “ottimale” dall’ “economia” del cambiamento climatico a un’analisi che contiene molti giudizi di valore e ipotesi discutibili che condizionano pienamente le sue prescrizioni.

Per Nordhaus il benessere è determinato dai consumi complessivi al netto dei costi del cambiamento climatico, che sono inoltre valutati in denaro e rappresentano una percentuale moderata del PIL, anche in scenari in cui la temperatura è a livelli sconosciuti da diversi milioni di anni. Inoltre, Nordhaus e il suo modello DICE, ma anche altri modelli come quello Stern, forniscono una visione estremamente ottimistica delle possibilità di crescita economica a lunghissimo termine. I danni del cambiamento climatico non sarebbero, anche senza la politica climatica, un ostacolo per le generazioni future. Se dovessimo convalidare le ipotesi di questi modelli, se si attuasse una determinata politica di mitigazione (anche se, nel peggiore dei casi, i costi di mitigazione raggiungessero il 5% del PIL annuo), il costo di una sorta di “assicurazione” climatica starebbe a indicare solo qualche anno di ritardo per giungere a livelli di consumo pro-capite molto più alti di quelli attuali⁷¹. Per esempio, invece di raddoppiare il consumo pro-capite nel 2046, lo faremmo entro il 2048 o il 2050, e invece di quintuplicarlo nel 2092, lo faremmo qualche anno dopo. Paradossalmente, il modello DICE, e altri simili, potrebbero infatti essere utilizzati proprio per indicare che il prezzo che comporta il meccanismo di assicurazione contro i peggiori rischi del cambiamento climatico sarebbe un sacrificio ragionevole e sopportabile⁷².

L'economia del cambiamento climatico *à la* Nordhaus parte dal presupposto che ciò che determina il benessere futuro è fondamentalmente lo sviluppo del PIL, quindi la preoccupazione principale è che le politiche di mitigazione non compromettano la crescita economica. Ma il PIL o il consumo globale non è una

⁷¹ C. Azar, S.H. Schneider, *Are the economic costs of stabilizing the atmosphere prohibitive?*, in «Ecological Economics», 42, 2002, pp. 73-80.

⁷² Si veda E. Padilla, *Climate Change, Economic Analysis and Sustainable Development*, cit.; E. Padilla, *Limitaciones, omisiones y juicios de valor del análisis económico convencional de las políticas de cambio climático*, cit.

misura appropriata del benessere⁷³ (ancor meno se non si tiene conto della distribuzione del reddito), né lo diventa dopo le eventuali correzioni⁷⁴.

Il primo principio che dovrebbe guidare la politica climatica, a nostro avviso, è il principio della sostenibilità o della giustizia intergenerazionale. Secondo la definizione più comune, la sostenibilità può essere intesa come la soddisfazione dei nostri bisogni senza compromettere la soddisfazione delle generazioni future. Ebbene, questo principio perde di rilevanza nel quadro dei presupposti del modello Nordhaus, posto che, anche in assenza di una politica climatica, si presume che le generazioni future saranno migliori di noi.

Qualora si introducessero ipotesi meno ottimistiche sul futuro economico, il modello Nordhaus potrebbe portare alla conclusione secondo la quale il migliore scenario atteso sarebbe che il benessere si riduca nel corso delle generazioni. Questa è la naturale conseguenza del considerare i profitti futuri valutandoli meno dei profitti attuali, quando ciò è dovuto all'utilizzo di un tasso di *preferenza temporale* pura. L'introduzione di un tale tasso di tempo nella funzione oggettiva stessa è chiaramente contraria al principio della sostenibilità.

Un secondo principio che dovrebbe guidare la politica climatica è quello della giustizia ambientale. Non è accettabile che il consumo ad alta intensità di carbonio di alcune popolazioni metta a repentaglio la soddisfazione dei bisogni più basilari di altre popolazioni. Non tutto è compensabile, come invece sembrerebbe essere quando tutto si traduce in denaro. Il feticismo del denaro nasconde il fatto che i lussi di alcuni possano far sì che altri non abbiano accesso all'acqua potabile, che i loro raccolti subiscano danni o che alcune popolazioni siano costrette a emigrare perché i loro territori vengono colpiti dalle inondazioni. L'analisi costi-benefici non è preparata per tenere conto di queste questioni etiche⁷⁵.

Il persistere di incertezze (nonostante i progressi scientifici), le difficoltà che si sono manifestate nella modellizzazione del cambiamento climatico e, soprattutto, la potenziale entità dei suoi impatti sulle generazioni future, fanno sì che vi sia un crescente sostegno dell'idea che le politiche di mitigazione debbano essere guidate anche dal principio di precauzione. La posta in gioco è così importante che dovremmo fare grandi sforzi per ridurre il più possibile il rischio di scenari catastrofici che potrebbero estendersi su periodi di tempo più lunghi di tutta la storia umana fino ad oggi⁷⁶.

Modelli come quelli di Nordhaus acquisiscono una reputazione scientifica per la loro sofisticazione matematica (che conferisce un'aura di scientificità che

⁷³ D. Kahneman, A.B. Krueger, *Developments in the measurement of subjective well-being*, in «Journal of Economic Perspectives», 20, n.1, 2006, pp. 3-24.

⁷⁴ J. Roca Jusmet, *El debate sobre el crecimiento económico desde la perspectiva de la sostenibilidad y la equidad*, in A. Dubois, J. Millán, J. Roca (a cura di), *Capitalismo, desigualdades y degradación ambiental*, Icaria, Barcellona 2011.

⁷⁵ C. Azar, *Are Optimal CO₂ Emissions Really Optimal?*, in «Environmental and Resource and Energy Economics», 11, n. 3-4, 1998, pp. 301-315.

⁷⁶ Si veda: J.V.C. Pezzey, *Why the social cost of carbon will always be disputed*, cit. p.3.

nasconde le loro profonde debolezze) e perché attualmente vi è una domanda di modelli che siano in grado di fornire risposte quantitative a questioni complesse. Tuttavia, questi modelli sono in contraddizione con i principi di sostenibilità, giustizia ambientale e precauzione.

I principi che indichiamo sono una guida di riferimento e richiedono essi stessi un'azione per ridurre radicalmente le emissioni. Nel dibattito politico è quanto mai necessario stabilire obiettivi di riferimento e in luce di questa analisi qui proposta comprendiamo che si dovrebbero anche stabilire limiti per le variazioni massime della temperatura (e le relative traiettorie di emissione che ci si aspetta siano compatibili con queste variazioni). Questi obiettivi non vanno sacrificati, ma visti per quello che sono: un compromesso tra ciò che è considerato auspicabile e ciò che sembra ancora possibile. Negli ultimi anni, sembrava esserci un certo consenso sul fatto che la soglia di sicurezza si aggirasse intorno a 2°C⁷⁷, ma l'ultimo rapporto dell'IPCC avverte che potremmo essere più a rischio di impatti pericolosi e sconosciuti andando oltre un aumento di 1.5°C⁷⁸. Date le grandi incertezze, l'unica cosa di cui possiamo essere sicuri è che i rischi saranno tanto minori quanto minori saranno le emissioni future.

Eppure, in netto contrasto con questi principi, il premio Nobel per l'economia è stato conferito ad un autore che, nella versione più recente del suo modello, afferma che la situazione economica "ottimale" suggerisce la possibilità che le emissioni continuino a crescere per diversi decenni e che l'aumento della temperatura raggiunga i 3.5°C entro il 2100. Sebbene Nordhaus ammetta che le sue stime contengono molti limiti e incertezze, l'interpretazione dei suoi risultati come risposta della "scienza economica" al problema del cambiamento climatico, ignora i limiti che sono invece propri del modello e mostra l'influenza negativa che un certo tipo di modellizzazione macroeconomica può avere sul processo decisionale, così come sul prestigio dell'economia di fronte agli esperti di altre discipline che si occupano di studiare il problema e le possibili soluzioni.

Naturalmente, dobbiamo tenere conto delle occorrenze climatiche e sociali, delle ideologie economiche dominanti, degli influenti interessi economici e dell'inadeguatezza degli accordi internazionali. Se è di una previsione che si tratta nel modello, al momento sembra più probabile che a lungo termine l'obiettivo di 2°C verrà sicuramente superato e che si verificherebbe piuttosto una tendenza a variazioni dell'ordine di 3 o 3.5°C⁷⁹. Rimane però il fatto che il modello Nordhaus non è un modello di previsione, ma un modello normativo che può – e in passato è stato utilizzato per – legittimare un'azione molto limitata.

⁷⁷ Similmente a come fatto in tutto il saggio, ci riferiamo sempre ai cambiamenti occorsi a partire dal livello preindustriale.

⁷⁸ IPCC *Global Warming of 1.5°C An IPCC Special Report on the Impacts of Global warming of 1.5°C above Pre-industrial Levels and Related Global Greenhouse Gas Emission Pathways, in the Context of Strengthening the Global Response to the Threat of Climate Change, Sustainable Development, and Efforts to Eradicate Poverty*. IPCC, Ginevra, 2018.

⁷⁹ UNEP, *The Emissions Gap Report 2017*, United Nations Environment Programme, Nairobi 2017.

Nonostante ciò, possiamo affermare che quello che rimarrà della notizia di questo premio Nobel sarà l'assegnazione di un riconoscimento a un economista seriamente preoccupato per il cambiamento climatico, nonché noto per la sua difesa di una *carbon tax* a livello globale. In una situazione come quella attuale, in cui il presidente degli Stati Uniti nega l'importanza del cambiamento climatico e in cui l'azione internazionale è molto lontana dal realizzare ciò che sarebbe necessario per affrontare efficacemente il problema, possiamo almeno leggere almeno questo come un segnale positivo.

* Traduzione di Ilaria Santoemma

*Una prima versione in spagnolo di questo articolo è apparsa in E. Padilla Rosa, J. Roca Jusmet, *Análisis coste-beneficio versus principio de sostenibilidad: la economía del cambio climático de Nordhaus, premio Nobel 2018*, in «Revista de Economía Crítica», 26, 2018, pp. 3-18, ISSN 2013-5254.

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

Marianna Capasso

Abstract

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

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

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

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

1. Introduzione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Spinoza e la convergenza verso *jura communia*

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

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

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

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

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

⁵ E III, prop. 7, p. 283.

⁶ *Ibidem*.

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

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

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

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

⁸ Abilità e tempo, TTP V, §2, p. 213.

⁹ TP I §3, p.27.

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

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

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

¹³ TP III §7, p. 59.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ TTP XVI, §3, p. 533.

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ TTP XVI, §4, p. 537.

²² TTP XX, p. 653.

²³ TP III, §1, p. 53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Si veda il paragrafo precedente.

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

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

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

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

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

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

3. Agire per il futuro. Alcune riflessioni sulla disuguaglianza

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

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

³⁷ Si veda la nota n.3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Conclusione

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

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

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

⁴⁴ Si veda il paragrafo di introduzione al contributo.

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

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

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

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

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

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

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

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

Cooperazione allo sviluppo e giustizia globale intergenerazionale: ridefinire il dovere di assistenza?

Elisa Piras

Abstract

Nel saggio *Il diritto dei popoli* John Rawls definisce le linee guida per la politica estera delle società liberali. Uno dei punti maggiormente dibattuti della sua proposta è il dovere di assistenza, ovvero il dovere (condizionato e limitato) delle società liberali di contribuire allo sviluppo economico e politico delle società svantaggiate. Il presente contributo presenta il dovere di assistenza nella cornice concettuale della teoria della giustizia internazionale rawlsiana e propone di arricchire la discussione, avanzando la domanda: quali obblighi di giustizia legano le società sviluppate del presente alle società in via di sviluppo del futuro? In particolare, riformulare il problema da una prospettiva intergenerazionale può fornire nuovi elementi per una discussione delle argomentazioni che consentono di giustificare schemi redistributivi globali sufficientaristi, come quello proposto da Rawls, o per giustificare soluzioni egualitariste, come quelle preferite dagli autori cosmopoliti. Una terza possibilità, illustrata nella parte finale del contributo, è quella di ridefinire il dovere di assistenza e le politiche di cooperazione allo sviluppo delle società liberali.

Parole chiave: Rawls, giustizia globale, dovere di assistenza, diritto allo sviluppo, liberalismo politico

In his essay *The Law of Peoples*, John Rawls defines the guidelines for the foreign policy of liberal societies. One of the most controversial points of his proposal is the duty of assistance, i.e. the (conditional and limited) duty of liberal societies to contribute to the economic and political development of disadvantaged societies. This article proposes to critically present the duty of assistance and enrich the discussion by asking the question: what obligations of justice link the developed societies of the present to the developing societies of the future? In particular, reformulating the problem from an intergenerational perspective may provide new elements for a discussion of the arguments to justify sufficientarian global redistributive schemes, such as the one proposed by Rawls, or to justify egalitarian

solutions, such as those preferred by cosmopolitan authors. A third possibility, illustrated in the final part of the contribution, is to redefine the duty of assistance and the development cooperation policies of liberal societies.

Keywords: Rawls, global justice, duty of assistance, right to development, political liberalism

1. Introduzione

L'ottavo principio del Diritto dei Popoli afferma che i popoli liberali hanno il dovere di assistere altri popoli che si trovino a vivere in condizioni sfavorevoli – fattori ambientali, economici e culturali che inibiscono la loro capacità di sviluppare e mantenere istituzioni politiche e sociali giuste. Si tratta del dovere di assistenza, un principio controverso a cui corrisponde un ambito della politica estera che, nel dibattito accademico così come nel dibattito pubblico, si rivela spesso particolarmente spinoso, ovvero la cooperazione allo sviluppo. Il dovere di assistenza pone le società liberali, e i singoli individui/cittadini che le compongono, di fronte a problemi etici fondamentali che riguardano la responsabilità e l'*agency* (o capacità di azione trasformativa) delle società liberali verso gli individui e le collettività che compongono le società svantaggiate. Questo principio, così come esso viene enunciato e discusso da Rawls, vale *undique et nunc*: esso lega i popoli liberali alle società svantaggiate, a prescindere dal continente o emisfero a cui appartengono, in un dato momento storico. Nella discussione del dovere di assistenza, gli agenti considerati vivono nello stesso presente e la dimensione intergenerazionale non viene affrontata. Tuttavia, inquadrare la discussione teorica sul dovere di assistenza in una prospettiva diacronica e intergenerazionale potrebbe aprire nuovi percorsi di ricerca.

2. Definizione del dovere di assistenza e sue implicazioni per la politica estera

Si può dire che il dibattito sulla giustizia globale sia nato dalle critiche mosse da alcuni allievi di Rawls alla teoria della giustizia come equità, della quale venivano contestate soprattutto la portata limitata entro i confini dello Stato, incompatibile con la situazione contemporanea caratterizzata da quella particolare forma di interdipendenza che viene chiamata globalizzazione¹. Questa critica ha avuto due effetti principali: da un lato, essa ha costituito la base comune su cui poggiano le più influenti teorie cosmopolitiche; dall'altra, essa ha spinto Rawls a indagare in prima persona le possibilità di estensione della teoria della giustizia come equità all'ambito internazionale – così come qualche anno prima le critiche comunitariste e

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), Belknap Press of Harvard University, Cambridge (MA) 1999 (*Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2017⁴).

multiculturaliste lo avevano spinto a riformulare i principi di giustizia nei termini della ragione pubblica e a tradurli in principi costituzionali per società liberali, pluraliste e stabili².

Con la sua riflessione sull'ambito internazionale, Rawls ha riconosciuto l'impossibilità di definire una teoria della giustizia globale e ha elaborato una proposta di articolazione di «ideali e principi della *politica estera* di un popolo *liberale* ragionevolmente giusto»³, legata alla cornice concettuale della teoria della giustizia come equità, ma che non la ripropone in maniera pedissequa. Si tratta di un'estensione imperfetta della teoria contrattualistica, la quale giustifica la scelta dei principi di giustizia che dovrebbero informare le istituzioni e politiche delle società liberaldemocratiche. A livello internazionale, la scelta che avviene sotto il velo di ignoranza è un accordo tra rappresentanti dei popoli liberali sulle norme che regolano i rapporti tra entità statali. Si tratta delle norme consuetudinarie su cui si basa il diritto internazionale/interstatale (il principio di eguaglianza; il principio di autodeterminazione; il diritto di autodifesa; il rispetto dei trattati; i principi che regolano i mezzi che una nazione può usare in guerra), articolate negli otto principi che compongono il Diritto dei Popoli⁴. A livello internazionale, Rawls propone un ragionamento che si colloca nella prospettiva dell'utopia realistica,⁵ dedicando maggiore spazio alla teoria non-ideale rispetto a quanto non faccia nelle sue opere precedenti, focalizzate sul contesto nazionale.

L'argomentazione del *Diritto dei popoli* è stata oggetto di critiche soprattutto per la scarsa intuitività e macchinosa articolazione dei suoi concetti centrali⁶, per l'ambigua relazione tra piano teorico ideale e non-ideale⁷ e per il non pienamente

² J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), Columbia University Press, New York 2005 (*Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 1994).

³ J. Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'* (1999), Harvard University Press, Cambridge (MA) – Londra 2002, p. 10 (*Il diritto dei popoli*, trad. it. di G. Ferranti e P. Palmiello, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001). Qui e ovunque nell'articolo, le traduzioni dai testi originali sono dell'autrice.

⁴ Ivi, pp. 37-38.

⁵ Ivi, pp. 11-12. Per una discussione del concetto di utopia realistica basata sull'analisi dell'interazione tra teoria ideale e non ideale ne *Il Diritto dei Popoli*, si veda A. Förster, *Practical Relevance of a Realistic Utopia*, in Ead., *Peace, Justice and International Order. Decent Peace in John Rawls' The Law of Peoples*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014, pp. 8-18.

⁶ Si veda, per esempio, C. Beitz, *Rawls's Law of Peoples*, in «Ethics», 110, n. 4, 2000, pp. 669-696. Per una sintetica rassegna delle principali critiche teoriche verso l'ultimo lavoro di Rawls, si veda G. Brock, *Recent Work on Rawls's Law of Peoples: Critics versus Defenders*, in «American Philosophical Quarterly», 47, n. 1, 2010, pp. 85-101.

⁷ Cfr. L. Valentini, *Ideal vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map*, in «Philosophy Compass», 7, n. 9, 2012, pp. 654-664; S. Nili, *A Poggean Passport for Fairness? Why Rawls' Theory of Justice did not become Global*, in «Ethics and Global Politics», 3, n. 4, 2010, pp. 277-301; L. Ypi, *On the Confusion between Ideal and Non-ideal in Recent Debates on Global Justice*, in «Political Studies», 58, n. 3, 2010, pp. 536-555. Secondo Aaron James, la tensione tra teoria ideale e non-ideale è una caratteristica dell'intera opera di Rawls, che ne limiterebbe fortemente le capacità trasformative: A. James, *Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo*, in «Philosophy and Public Affairs», 33, n. 3, 2005, pp. 281-316.

riuscito tentativo di combinare nozioni tratte da discipline diverse (in particolare relazioni internazionali e filosofia politica)⁸. È tra la prima stesura del saggio⁹ e la sua pubblicazione in volume che Rawls decide di includere anche il dovere di assistenza tra i principi che costituiscono il Diritto dei Popoli¹⁰.

Nella versione del 1993, tale dovere non veniva enunciato, sebbene fosse presente l'idea che esistano dei generici doveri dei rappresentanti dei popoli liberali e decenti, soprattutto nella loro azione nel quadro di organizzazioni internazionali, a far sì che i benefici del commercio e la cooperazione in settori strategici sostengano i popoli che affrontano condizioni sfavorevoli¹¹. Così come viene formulato nel 1999, il dovere di assistenza è allo stesso tempo più stringente e meno indeterminato. Esso non si esaurisce con l'elargizione di fondi, ma include anche l'enfasi sui diritti umani che i popoli liberali devono adottare come cifra costante della loro politica estera al fine di spingere i governi dei popoli svantaggiati a preoccuparsi maggiormente della promozione di un benessere diffuso, che non deriva soltanto dal grado di progresso economico di una data società, ma anche e soprattutto dall'esistenza di istituzioni giuste o decenti¹². In definitiva, secondo Rawls non esiste una "ricetta facile" per aiutare le società svantaggiate, ma è necessario che i popoli liberali operino affinché queste società possano entrare di diritto nella Società dei Popoli "bene ordinati".

È bene precisare che il dovere di assistenza non ha finalità redistributive, ovvero non è finalizzato a diminuire le sproporzioni tra società sviluppate e sottosviluppate, né mira ad alleviare un problema particolarmente spinoso come quello della povertà estrema¹³. Più precisamente, questo dovere non si iscrive in una soluzione redistributiva egualitarista, ma piuttosto in uno schema

⁸ Su questo, si vedano C. Brown, *John Rawls, "The Law of Peoples," and International Political Theory*, in «Ethics and International Affairs», 14, n. 1, 2000, pp. 125-132; A. Buchanan, *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, in «Ethics», 110, n. 4, 2000, pp. 697-721. In particolare, sull'utilizzo che Rawls fa dell'ipotesi della pace democratica nella formulazione del diritto dei popoli, mi permetto di rimandare a E. Piras, *A Refutation of Democratic Peace Assumptions in Liberal Projects for Global Order*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 17, n. 3, 2015, pp. 262-280.

⁹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, in «Critical Inquiry», 20, n. 1, 1993, pp. 36-68.

¹⁰ Nella prima versione i principi che costituiscono il Diritto dei Popoli sono sette, mentre nella seconda versione sono otto. Cfr. J. Rawls, *The Law of Peoples*, cit., p. 46; J. Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., p. 38.

¹¹ Per una discussione critica della formulazione rawlsiana del dovere di assistenza, si veda M. Kamminga, *The International Rawlsian Unsustainability of Rawls's Duty of Assistance*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XX, n. 1, 2018, pp. 363-381, in particolare pp. 366-370. Sul dovere di assistenza, cfr. A. Förster, *Practical Relevance of a Realistic Utopia*, cit., pp. 38-6; H.L. Williams, *On Rawls, Development and Global Justice. The Freedom of Peoples*, Palgrave Macmillan, Basingstoke – New York 2011, pp. 58-74 e pp. 161-178.

¹² T. Porter, *Rawls, reasonableness, and international toleration*, in «Politics, Philosophy & Economics», 11, n. 4, 2012, pp. 382-414.

¹³ Problema che è invece al centro delle riflessioni cosmopolitiche, in particolare si veda T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2002 [*Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, trad. it. di D. Botti, a cura di L. Caranti, Laterza, Roma – Bari 2010].

sufficientarista¹⁴. Gli aiuti alle società svantaggiate – non solo economici, ma anche politici e diplomatici – devono essere mirati al raggiungimento di un livello di sviluppo e capacità di governo sufficienti a garantire ai cittadini il godimento dei diritti umani fondamentali e alle società nel loro complesso la possibilità di vivere una vita politica indipendente e di avere una politica estera autonoma. Il dovere di assistenza ha quindi un punto finale preciso – esso cessa nel momento in cui una società si può definire bene ordinata – e non prevede la presenza di istituzioni globali redistributive. Come hanno notato alcuni critici¹⁵, questa formulazione stabilisce un dovere relativamente poco stringente e limita l'agency dei popoli svantaggiati, relegandoli in una condizione di dipendenza dalle fluttuazioni dei mercati internazionali e da alleanze politiche caratterizzate da una marcata

¹⁴ Per spiegare brevemente questo punto, ricorro alle parole di Lea Ypi, che analizza giustizia sufficientaria e giustizia egualitaria per proporre una loro integrazione: «Volendo sintetizzare, si potrebbe dire che la giustizia sufficientaria riguarda la questione di far sì che tutti abbiano abbastanza, mentre la giustizia egualitaria dà a ciascuno tanto quanto possiede ciascun altro. (...) I principi che esse [le due forme di giustizia, sufficientaria ed egualitaria] generano sono infatti diversi: principi non-comparativi nel caso della giustizia sufficientaria, e principi comparativi nel caso della giustizia egualitaria. Il fatto che questi principi siano indipendenti tra loro dal punto di vista logico ha portato alcuni teorici politici a ritenere che la loro portata debba essere diversa; in particolare, alcuni hanno sostenuto che i primi sono adatti al contesto globale, mentre i secondi non lo sono e vanno quindi applicati solo a contesti statali». L. Ypi, *Stato e avanguardie cosmopolitiche*, traduzione di E. Piras, Laterza, Roma – Bari 2016, p. 192 (ed. or. *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*, Oxford University Press, Oxford 2012). Si veda anche A. Herlitz, *The indispensability of sufficientarianism*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 22, n. 7, 2019, pp. 929-942.

¹⁵ T. Pogge, *Rawls on International Justice*, in «The Philosophical Quarterly», 51, n. 203, 2001, pp. 246-253, p. 251; T. Pogge, «Assisting» the Global Poor, in D.K. Chatterjee (a cura di), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 260-288; D. Moellendorf, «Duty of Assistance», in J. Mandle and D.A. Reidy (a cura di), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 226-228; M.R. Kamminga, *The International Rawlsian Unsustainability of Rawls's Duty of Assistance*, cit. L'attenzione di Rawls per il «fatto» del pluralismo politico e l'applicazione della tolleranza alla politica estera hanno trovato anche dei sostenitori: C. Fabre e D. Miller, *Justice and Culture: Rawls, Sen, Nussbaum and O'Neill*, in «Political Studies Review», 1, n. 1, 2003, pp. 4-17; Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity and Global Justice*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2000; P. Maffettone, *Rawls' Duty of Assistance: a Defence and Re-Elaboration*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIX, n. 1, 2017, pp. 353-376. Mi pare particolarmente interessante la tesi sviluppata a supporto del pluralismo politico e culturale da Zhichao Tong, che individua dei punti di contatto tra la visione internazionalista rawlsiana e la teoria politica perfezionista ispirata ai principi del Confucianesimo del filosofo cinese Joseph Chan: Z. Tong, *The Law of Peoples as inclusive international justice*, in «Journal of International Political Theory», 13, n. 2, 2017, pp. 181-195. La tesi della progressiva convergenza verso lo stesso assetto politico e istituzionale e il rifiuto della possibilità dello Stato mondiale sono due elementi che Rawls riprende dal modello kantiano del *foedus pacificum*. J. Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., p. 126.

asimmetria di potere¹⁶: i governi delle società liberali potrebbero anche rifiutarsi di attuare il dovere di assistenza, per ragioni economiche o politiche.

L'obiettivo principale del dovere di assistenza è permettere che le società svantaggiate possano raggiungere la “decenza”, ovvero una cultura politica e un assetto istituzionale accettabile dal punto di vista di una teoria non-ideale della giustizia, attraverso un graduale cambiamento portato avanti dai popoli svantaggiati e dai loro governanti. Come nota Thomas Pogge, nel Diritto dei popoli il concetto di decenza è problematico. Rawls utilizza questo termine per riferirsi ai popoli e alle società che, sebbene non abbiano una cultura politica e delle istituzioni liberali, rispettano tre requisiti: proteggono i diritti umani fondamentali dei loro cittadini, sono governate da un'idea della giustizia legata a una specifica concezione del bene comune e incorporano una “gerarchia di consultazione decente” (che permette, anche in assenza di un sistema di rappresentanza liberale, il riconoscimento da parte di chi ha potere decisionale delle istanze degli individui e dei gruppi che fanno parte della società). Sebbene non siano liberali, i popoli decenti sono considerati bene ordinati e quindi possono essere ammessi a pieno titolo alla Società dei Popoli¹⁷.

Tra le critiche mosse al dovere di assistenza nella sua formulazione rawlsiana, c'è quella avanzata recentemente da Jan Niklas Rolf, che lo ritiene controproducente e incoerente rispetto ai capisaldi della riflessione sulla giustizia, sostenendo che, qualora non fosse possibile immaginare un dovere più “spesso”, sarebbe preferibile eliminare il dovere di assistenza, espungendo la cooperazione allo sviluppo dalla politica estera liberale¹⁸. Secondo Rolf, una blanda, asistemica ed etnocentrica politica di cooperazione allo sviluppo motivata dalla volontà delle società occidentali di evitare le esternalità negative del sottosviluppo e della mancanza di istituzioni di governo efficaci e stabili (il terrorismo internazionale e l'immigrazione indesiderata) non otterrebbe risultati positivi, perché proprio queste esternalità verrebbero acuiti nella fase di transizione da società svantaggiate a società decenti povere¹⁹.

Nel contesto della riflessione rawlsiana, il dovere di assistenza risponde alla necessità di ribadire la posizione normativa (e quasi teleologica) che un ordinamento politico basato su una concezione di giustizia come equità sia preferibile rispetto a concezioni alternative, per i cittadini e per i popoli ragionevoli. Si tratta di un principio di transizione, teso a mettere i popoli svantaggiati nelle condizioni di gestire la propria autonomia politica, ovvero partecipare alla Società dei Popoli sullo

¹⁶ Questo punto viene formulato in maniera convincente da Thomas Pogge, che nota gli effetti negativi della struttura di sfondo (ovvero l'ordine economico e politico globale corrente) che limitano le possibilità che i popoli svantaggiati possano migliorare la propria situazione: T. Pogge, *An egalitarian Law of Peoples*, in «Philosophy and Public Affairs», 23, n. 3, 1994, pp. 195-224. Per una lettura del problema più simpatetica verso le argomentazioni rawlsiane, cfr. M. Ronzoni, *The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account*, in «Philosophy and Public Affairs», 37, n. 3, 2009, pp. 229-256.

¹⁷ J. Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., p. 61.

¹⁸ J.N. Rolf, *Rawls's duty of assistance and relative deprivation: Why less is more and more is even more*, in «Journal of International Political Theory», 16, n. 1 (2020), pp. 25-46.

¹⁹ Ivi, pp. 33-39.

stesso piano degli altri popoli e liberi da vincoli di dipendenza²⁰. Nonostante alcuni critici vedano nel *Diritto dei popoli* un atteggiamento compiacente verso i regimi autoritari delle società in via di sviluppo²¹, Rawls esprime nettamente e ribadisce più volte nel testo la propria preferenza per il sistema liberaldemocratico; inoltre, egli è convinto che in un futuro indefinito, grazie all'azione e all'esempio dei popoli liberali e al progresso morale dei popoli decenti e svantaggiati, tutti i popoli possano costruire istituzioni sociali giuste e quindi sviluppare società bene ordinate. Il primo passo è quindi la progressiva trasformazione della cultura politica. In questa prospettiva, la promozione dei diritti umani nelle società svantaggiate «dovrebbe essere una preoccupazione costante per tutti i regimi giusti e decenti»²². Inoltre, Rawls individua come causa principale della condizione di svantaggio di alcune società la cultura politica refrattaria al rispetto generalizzato dei diritti delle minoranze e *in primis* delle donne²³. Si può dire che, anche in assenza di forti investimenti economici per gli aiuti allo sviluppo, il dovere di assistenza da parte dei popoli liberali e decenti consista principalmente nella promozione di una cultura politica liberale. L'insistenza sui diritti umani contribuisce a favorire cambiamenti di regime endogeni alle società svantaggiate²⁴; nella cornice teorica del *Diritto dei popoli* questa forma di influenza indiretta sul "progresso morale" dei popoli non liberali è l'unica accettabile, dal momento che pressioni dirette, interventi armati e non sono giustificabili, in quanto violano il principio di autonomia dei popoli²⁵.

3. Il Dovere di Assistenza: Alternative e Riformulazioni

Mentre la riflessione rawlsiana sulla giustizia nell'ambito internazionale si sviluppa entro un paradigma essenzialmente statista e adotta uno schema di redistribuzione globale sufficientarista²⁶, sul versante cosmopolitico delle teorie della giustizia si preferiscono soluzioni egualitariste, che spesso tentano di integrare l'azione degli Stati – o di sostituirla – attraverso la teorizzazione di istituzioni o meccanismi di portata globale. Ci sono stati numerosi tentativi di mediazione tra le due posizioni idealtipiche del dibattito sulla giustizia globale (statismo sufficientarista e cosmopolitismo egualitarista) e, recentemente, interessanti riformulazioni del dovere

²⁰ J. Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., pp. 118, 122-123.

²¹ Si veda per esempio L. Cabrera, *Toleration and Tyranny in Rawls's 'Law of Peoples'*, in «Polity», 34, n. 2, 2001, pp. 163-179.

²² J. Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., p. 48.

²³ Ivi, p. 110.

²⁴ Ivi, p. 109.

²⁵ Ivi, p. 111-112.

²⁶ Rawls pone l'accento sul fatto che i soggetti della Società dei Popoli non sono gli stati così come essi vengono tradizionalmente intesi dagli scienziati politici, ma hanno una dimensione morale e una identità definita dalla loro storia e cultura; tuttavia, il Diritto dei Popoli racchiude le linee-guida per la politica estera, che è l'azione esterna degli stati. A.L. George, *On Foreign Policy: an Unfinished Business*, Routledge, Basingstoke 2016 (ed. or. 2006).

di assistenza rawlsiano. Come dimostrato nella sezione precedente, il dovere di assistenza rawlsiano non è di facile interpretazione²⁷: la sua ambigua formulazione lo pone a metà strada tra un dovere negativo e un dovere positivo; inoltre, l'assenza di un diritto corrispondente – non esiste nessun diritto all'assistenza per le società svantaggiate, dal momento che non sono incluse in un rapporto di reciprocità con i popoli delle società bene ordinate – fa sì che ci sia incertezza anche riguardo al fatto che si possa parlare di dovere in senso proprio.

Il problema della giustificazione normativa delle politiche di cooperazione allo sviluppo è centrale in questo dibattito. Poche, benché influenti, sono le riflessioni che vorrebbero espungere il dovere di assistenza dalle teorie della giustizia globale, o perché i filosofi/teorici politici non disporrebbero delle competenze sufficienti per trattare la questione in maniera appropriata ed esaustiva²⁸, oppure perché gli aiuti allo sviluppo esulerebbero dalla discussione sulla giustizia (che riguarda doveri inderogabili, ai quali corrispondono diritti identificabili) e riguarderebbero piuttosto l'umanitarismo o la beneficenza (atti supererogatori o di carità, ai quali non corrisponde alcun diritto)²⁹.

In una prospettiva cosmopolitica, il dovere di assistenza ricade direttamente sugli individui che hanno avuto la fortuna di nascere in una società relativamente sviluppata e si pone in termini di redistribuzione a livello globale. Che si fondi su argomenti utilitaristici³⁰, sulla tesi della “fioritura individuale” e della partecipazione attiva al sistema economico e politico locale e globale grazie allo sviluppo delle capacità³¹ o su un'idea di contrattualismo che trascende il contesto nazionale³², i doveri di giustizia vengono ascritti ai singoli individui che, anche attraverso organizzazioni internazionali governative e non governative, hanno la possibilità di alleviare la sofferenza dei popoli svantaggiati e sostenere il loro progressivo sviluppo. In questo caso, al centro dell'attenzione non ci sono le politiche di cooperazione allo sviluppo, ma pratiche individuali e collettive di sostegno a persone

²⁷ Per una discussione che mette bene in luce le maggiori difficoltà interpretative, rimando a C. Armstrong, *Defending the Duty of Assistance?*, in «Social Theory and Practice», 35, n. 3, 2009, pp. 461-482.

²⁸ M. Blake, *Justice and Foreign Policy*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 114-117.

²⁹ D. Miller, *National Responsibility and International Justice*, in D.K. Chatterjee (a cura di), *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 123-144. La distinzione tra doveri di giustizia e doveri di carità è spiegata chiaramente in M.E. Vaha, *Duties of Whom? States and the Problem of Global Justice*, in T. Brooks (a cura di), *New Waves in Global Justice*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014, pp. 48-72. Wilfried Hinsch, nella sua riflessione sulla possibilità di sostituire un principio di redistribuzione globale con il dovere di assistenza, considera l'ipotesi che il dovere di assistenza possa essere un “dovere naturale”: W. Hinsch, *Global Distributive Justice*, in «Metaphilosophy», 32, n. 1-2, 2001, pp. 58-78.

³⁰ P. Singer, *The Life you Can Save*, Picador, Londra 2009 [*Salvare una vita si può. Agire ora per cancellare la povertà*, traduzione di F. Tondi, Il Saggiatore, Milano 2009].

³¹ A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999 [*Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, traduzione di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2001].

³² T. Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, in «Ethics», 103, n. 1, 1992, pp. 48-75, in particolare pp. 61-63.

e comunità verso le quali non si hanno necessariamente vincoli di prossimità, in nome della solidarietà non discriminatoria che discende dalla comune appartenenza al genere umano³³.

Il dovere di assistenza può anche essere considerato un principio-guida dal quale si può partire per argomentare che i popoli liberali, considerati singolarmente o collettivamente entro istituzioni per la *governance* globale, hanno un dovere stringente di contribuire allo sviluppo delle società svantaggiate. Per fare ciò, i governi liberali dovrebbero coinvolgere i rappresentanti e dei popoli svantaggiati in un dialogo costante, ponendo maggiore attenzione al tema dei diritti umani e allo sviluppo di istituzioni efficaci e inclusive, anche attraverso il ricorso a politiche di condizionalità e incentivi politici ed economici³⁴. Come notano Hun Lloyd Williams e Pietro Maffettone, il dovere di assistenza ha un potenziale trasformativo che spesso manca alle proposte cosmopolitiche in favore dell'introduzione di un secondo principio di giustizia globale e di organizzazioni internazionali che permettano una redistribuzione egualitaria dalle società sviluppate a quelle più povere. A differenza di queste istituzioni, la cui realizzazione appare (irrealisticamente) utopica, gli stati liberali esistono già e possono operare *hic et undique* per migliorare le condizioni di vita dei popoli che vivono in situazioni di svantaggio, operando sul miglioramento delle condizioni materiali e sullo sviluppo autonomo delle istituzioni politiche.

A partire dalla riflessione sul dovere di assistenza è quindi possibile sviluppare solide ragioni per una giustificazione normativa delle politiche di cooperazione per lo sviluppo realizzate da singoli governi o da istituzioni intergovernative: per esempio, Julian Culp distingue argomentazioni umanitarie, redistributive e discorsive-teoriche. Queste ultime si basano su pratiche e strutture di giustificazione sia a livello nazionale che internazionale: più semplicemente, le istituzioni locali e internazionali devono far sì che i cittadini delle società coinvolte (Paesi donatori e beneficiari) abbiano le capacità e le informazioni sufficienti per poter chiedere loro ragione delle scelte politiche e delle pratiche di cooperazione allo sviluppo che vengono portate avanti dai loro governi; inoltre, le istituzioni che portano avanti politiche di cooperazione per lo sviluppo devono formulare giustificazioni accettabili per le pratiche, le partnership e le conseguenze delle loro politiche sul campo³⁵.

³³ Per un'articolata ricostruzione dei rapporti morali tra cittadini di società sviluppate e in via di sviluppo, si veda J.-C. Hailinger, *Cosmopolitan Responsibility. Global Injustice, Relational Equality, and Individual Agency*, De Gruyter, Berlino – Boston 2019. Per una discussione delle implicazioni della responsabilità sociale sulle azioni individuali e collettive, cfr. C. Barry, e Ø. Gerhard, *Responding to Global Poverty: Harm, Responsibility and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

³⁴ P. Maffettone, *Rawls' Duty of Assistance: a Defense and Re-Elaboration*, cit.

³⁵ J. Culp, *Global Justice and Development*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 160 ss. Per una chiara analisi degli argomenti a sostegno e contro il dovere di assistenza, si veda anche I. Trujillo, *Paradigmi della giustizia internazionale. Argomenti pro e contro il dovere di aiuto ai popoli svantaggiati*, in «Ragion Pratica», 22, n. 1, 2004, pp. 179-221.

Volendo riassumere gli sviluppi più recenti del dibattito sul dovere di assistenza, quindi, si può dire che la formulazione rawlsiana permette interpretazioni diverse. Se lo si considera come un dovere stringente che sopperisce alla mancanza di un principio di redistribuzione a livello globale, il dovere di assistenza rawlsiano appare stimolante ma debole; è necessario determinare quali sono i diritti associati e quali gli agenti responsabili. Se invece lo si intende come un atto supererogatorio, si esula dalla riflessione sulla giustizia globale e si può guardare al dovere di assistenza nei termini in cui si guarda alla beneficenza internazionale. Ciò lascia però ai governi liberali la possibilità di ridurre o interrompere il loro impegno per la cooperazione allo sviluppo in ogni momento senza particolari obblighi di giustificazione, e non permette alle società svantaggiate di partecipare attivamente alla discussione sull'individuazione e la gestione autonoma di un percorso di sviluppo.

4. Spunti intergenerazionali per una riformulazione del dovere di assistenza

Nel *Diritto dei popoli*, Rawls accenna ai doveri di giustizia che legano generazioni diverse mentre discute la scelta di uno schema redistributivo sufficientarista a livello globale e la necessità di un dovere di assistenza per realizzare l'obiettivo di permettere ai popoli svantaggiati di sviluppare società bene ordinate³⁶. Purtroppo, l'analogia tra il principio del giusto risparmio e il dovere di assistenza non viene approfondita e discussa. L'idea alla base del principio del giusto risparmio è che ogni generazione deve trasmettere alle generazioni future non la cultura politica e le istituzioni giuste o bene ordinate, ma anche investimenti nello sviluppo scientifico e tecnologico, nell'apprendimento e nell'educazione. Si tratta di un meccanismo per garantire la stabilità nel tempo delle società bene ordinate e allo stesso tempo di un modo per aggirare i problemi di giustizia intergenerazionale. Tuttavia, il principio del giusto risparmio ha un potenziale limitato – nel quadro del contrattualismo rawlsiano, i rappresentanti nella posizione originaria considerano il benessere di due generazioni successive (quella dei loro figli e quella dei loro nipoti)³⁷. L'analogia tra il principio del giusto risparmio e il dovere di assistenza si fonda sull'idea che sta alla base di entrambi i concetti, dallo scopo che entrambi perseguono all'interno della teoria della giustizia e della sua estensione all'ambito internazionale: «la realizzazione e il mantenimento di istituzioni giuste (o decenti)», piuttosto che «l'aumento, men che meno la massimizzazione indefinita del livello medio di benessere a livello globale, per una certa società o per una classe in una data società»³⁸.

³⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., pp. 106-108. L'autore rimanda alla sua discussione del principio del giusto risparmio che è al centro del paragrafo 44 della sua opera sulla teoria della giustizia: Id., *A Theory of Justice*, cit., pp. 284-298.

³⁷ Id., *A Theory of Justice*, cit., pp. 288-290.

³⁸ Id., *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., p. 107.

Una delle possibilità per una formulazione più convincente del dovere di assistenza consiste nell'individuare ragioni stringenti che motivino degli agenti (i cittadini delle società bene ordinate) a operare per migliorare le condizioni di altri agenti (i cittadini delle società svantaggiate). In questa sezione dell'articolo, presenterò brevemente quelle che mi paiono le alternative più promettenti per portare avanti la ricerca in una prospettiva di giustizia intergenerazionale. Probabilmente, le ragioni più convincenti sono quelle che ruotano attorno ai concetti di reciprocità e riparazione (*redress*) e che, implicitamente o esplicitamente, coinvolgono più piani temporali. Se si guarda alla giustizia globale esclusivamente in una dimensione sincronica, ci sono argomentazioni cosmopolitiche convincenti per le quali i cittadini delle società bene ordinate dovrebbero operare a beneficio dei cittadini delle società svantaggiate, ma dalla prospettiva dell'azione e cooperazione degli e tra gli stati, tali ragioni non appaiono particolarmente stringenti. Se invece si guarda al problema in una prospettiva diacronica, ovvero mettendo in relazione i cittadini delle società bene ordinate e svantaggiate su piani temporali diversi, ci sono alcuni spunti interessanti per la riformulazione del dovere di assistenza.

In primo luogo, si potrebbero considerare le rivendicazioni delle società svantaggiate come rivendicazioni di giustizia se le si considerasse non come attori esterni alla posizione originaria globale che ha portato all'accordo sul Diritto dei Popoli, ma come futuri membri della Società dei Popoli (bene ordinati)³⁹. Se il problema per la giustificazione del dovere di assistenza tra società presenti è la mancanza di reciprocità, si potrebbe ovviare teorizzando una reciprocità "sfalsata", che esiste *tra* diversi piani temporali, ma non *entro* i diversi piani temporali. Ciò sarebbe in linea con la posizione rawlsiana (di ispirazione kantiana) che «lo scopo ultimo» della politica estera liberale è di «portare tutte le società a onorare il Diritto dei Popoli e a diventare membri a pieno titolo della società dei popoli bene ordinati»⁴⁰. Dal momento che Rawls considera i cambiamenti delle società possibili solo con un mutamento graduale della cultura politica prodotto autonomamente da ciascun popolo senza ingerenze esterne, gli unici mezzi che le società liberali possono utilizzare per favorire questo cambiamento sono l'esempio e l'assistenza, ovvero una politica di cooperazione allo sviluppo intesa non meramente in termini di crescita economica.

In secondo luogo, il dovere di assistenza potrebbe fondarsi sugli obblighi di riparazione ai torti fatti agli individui (passati e presenti) delle società svantaggiate dagli individui (passati) delle società bene ordinate. In questo caso, gli individui (presenti) delle società bene ordinate avrebbero degli obblighi verso gli individui (presenti e futuri) delle società svantaggiate. Per usare un termine di Brian Barry, in

³⁹ H.L. Williams, *On Rawls, Development and Global Justice*, cit., p. 86.

⁴⁰ Rawls, *The Law of Peoples, with 'The Idea of Public Reason Revisited'*, cit., p. 93. È interessante notare che questa formulazione del fine ultimo della politica estera liberale vale per la teoria non-ideale, mentre quando si occupa della teoria ideale, Rawls scrive che la politica estera liberale deve «agire gradualmente per trasformare tutte le società non ancora liberali in una direzione liberale, finché infine (nel caso ideale) tutte le società non diventeranno liberali». Cfr. *ivi*, p. 82; 86; 106.

questo caso si può parlare di un tipo particolare di “reciprocità indiretta” applicato alla dimensione della giustizia⁴¹. I cittadini presenti e futuri delle società svantaggiate avrebbero dei diritti a ricevere assistenza nel perseguimento di uno sviluppo economico e politico sulla base delle risorse e opportunità che gli individui e le istituzioni passati e presenti delle società bene ordinate avrebbero sottratto loro con la violenza e con la costruzione e il mantenimento di una struttura di sfondo internazionale ingiusta.⁴² Se si considerano colonialismo e imperialismo come esempi di ingiustizia strutturale, il dovere di assistenza può essere inteso come una forma di giustizia riparativa. In questo caso, il dovere di assistenza non si esaurisce con un trasferimento di risorse economiche, ma implica anche l’obbligo, per le società bene ordinate, di operare per la trasformazione dell’attuale ordine internazionale⁴³.

In conclusione, è possibile sostenere che un dovere di assistenza che preveda obblighi definiti e identifichi i diritti correlati potrebbe essere riformulato integrando considerazioni di giustizia intergenerazionale nell’attuale discussione sulla giustizia globale. Per fare ciò, le strade più promettenti sembrano essere due: argomentare che al dovere di assistenza corrispondono doveri e diritti di giustizia, dimostrando la reciprocità che lega i popoli bene ordinati e i popoli svantaggiati del presente sulla base della futura inclusione di questi ultimi nella Società dei Popoli bene ordinati, oppure argomentare che doveri e obblighi di giustizia (riparativa) discendono dalla partecipazione delle generazioni passate e future dei popoli bene ordinati alla costruzione e al mantenimento di una struttura economica e politica ingiusta a livello globale, che ha influito negativamente sulle capacità dei popoli svantaggiati di migliorare le proprie condizioni.

⁴¹ B. Barry, *Justice as Reciprocity*, in Id., *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 211-242; Id., *Justice between Generations*, in *Ivi*, pp. 242-259. Per una discussione critica della posizione di Barry, si veda A. Lister, *Reciprocity, Relationships, and Distributive Justice*, in «Social Theory and Practice», 39, n. 1, 2013, pp. 70-94. In base al principio di reciprocità indiretta, la generazione attuale percepisce come obbligo trasmettere o restituire in misura equivalente alle generazioni future quanto ha ricevuto dalle generazioni precedenti.

⁴² Ci sono utili spunti per sviluppare un ragionamento in tal senso in alcuni lavori che pongono attenzione alla dimensione storica e intergenerazionale della questione della giustizia globale. C. Fabre, *Justice in a Changing World*, Polity, Cambridge – Malden 2007, in particolare pp. 133-161; C. Lu, *Justice and Reconciliation in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

⁴³ Catherine Lu avvia una riflessione su queste linee considerando un evento storico particolare (la fine della Prima Guerra Mondiale), e l’ordine internazionale stabilito per accordo da un gruppo di potenze dominanti (il Trattato di Versailles) nei termini dell’ingiustizia strutturale, sviluppando così la cornice teorica elaborata da Iris Marion Young: I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990 [*Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996].

Marcel Hénaff, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, traduzione italiana e introduzione di Francesco Fistetti, ETS, Pisa 2018, 304 pp.

Vito De Michele

Il libro di Marcel Hénaff, filosofo e antropologo dell'Università di San Diego, venuto a mancare nel 2018, costituisce una disamina del modo in cui i filosofi – che si richiamano più direttamente al tema del dono – «hanno affrontato il problema del dono collegandolo a quello della reciprocità umana» (p.25). A dispetto della scelta del titolo del saggio, l'autore non intende tracciare una storia delle idee riguardante tale argomento. In effetti, malgrado i numerosi rimandi alla storia della filosofia, la sua analisi critica prende di mira alcuni filosofi francesi contemporanei. Da una parte, ci sono gli esponenti della fenomenologia francese e della sua eredità (Derrida, Levinas, Marion e Ricœur), alcuni dei quali, pur seguendo percorsi divergenti e stili loro propri, hanno indebitamente avvicinato il tema filosofico della donazione dell'essere o del fenomeno come “dato” – quella, come si vedrà più avanti, della *Gegebenheit* (la datità) husserliana o dell'*Es gibt Sein* heideggeriano – al gesto del dono tra persone, cioè alle pratiche sociali e istituzionali del dono. Dall'altra, ci sono due rappresentanti della filosofia sociale e politica francese, in cui il nesso dono/reciprocità non appare più nel registro della donazione, bensì nel quadro di una riflessione politica sul legame sociale (Lefort) o su quello epistemologico della relazione con l'altro (Descombes). Ma ben presto si capisce che il “dono dei filosofi” è la tendenza da questi coltivata «di intendere la reciprocità solo nella forma dello scambio interessato, a cui contrappongono l'esigenza del dono incondizionale» (p. 25), prigionieri del presupposto cristiano della superiorità del dono oblativo. «Quando si tratta del dono – scrive Hénaff nell'*incipit* del suo saggio – i filosofi vogliono essere i più generosi. Ai loro occhi, il dono autentico è il dono senza contraccambio» (p. 21), mentre ogni reciprocità appare loro complice dello scambio mercantile. Da qui l'obiettivo di Hénaff, chiaramente espresso nel sottotitolo dell'opera, di rileggere i limiti e le difficoltà di tali formulazioni filosofiche alla luce del dono cerimoniale tematizzato da Marcel Mauss nel *Saggio sul dono* come chiave per un ripensamento della nozione di reciprocità. Questo obiettivo viene perseguito attraverso un percorso analitico, per così dire, chiasmatico e concettualmente complesso che annoda alle critiche di quasi ciascun autore delle proposizioni teoriche alternative sul dono cerimoniale, sulla nozione di reciprocità e di terzietà che in questo modo costituiscono la parte positiva

e normativa della sua opera. Abbiamo preferito un procedimento più lineare che alla *pars destruens* fa seguire quella *construens*.

Prima di entrare nel merito della discussione, Hénaff si sofferma sulle ragioni dell'identità francese di tale tendenza interpretativa che egli riconduce, da una parte, alla "svolta teologica" della fenomenologia francese e dall'altra, soprattutto, al suo collocarsi nel contesto di un pensiero anti-economicista nato in Francia fin dagli anni 1930 dal *Saggio* di Mauss, del quale però è stata fraintesa la ricchezza antropologica della nozione di reciprocità a motivo di una interpretazione speculativa che misconosce le acquisizioni e gli strumenti del sapere antropologico.

La posizione di Derrida è la prima ad essere esaminata in quanto la più emblematica di tale malinteso. Per l'autore di *Donare il tempo* non si tratta di contestare i risultati dell'indagine antropologica di Mauss sugli scambi arcaici, bensì «il fatto di chiamare "dono" un gesto che presuppone, e persino impone, l'esigenza di reciprocità» (p. 36). Per Mauss, com'è noto, il dono è una specie di ibrido che annoda dentro di sé libertà e obbligo, interesse e disinteresse, la cui essenza relazionale si esprime nella triplice obbligazione di dare/ricevere/ricambiare. Quest'ultima è però intesa da Derrida sul registro dello scambio, come una reciprocità economica che annulla il dono, ridotto a semplice trasferimento di un bene da un partner all'altro. A tale concezione economicista, il filosofo francese contrappone la sua aporia del dono come l'impossibile, a cui perviene attraverso una rilettura dell'*Es gibt Sein* di Martin Heidegger: come "l'Essere si dà" nell'orizzonte finito del tempo, ma non si oggettiva mai in un dono determinato (in quanto ciò ridurrebbe ancora una volta l'essere all'ente) e al contempo si sottrae ad ogni donatore e resta nell'oblio, allo stesso modo il dono fra persone deve restare irriconoscibile, e addirittura inconsapevole, in modo da costituirsi come gesto puramente oblativo e senza interesse alla risposta. Se invece viene percepito e conservato come dono, esso decade a scambio, al calcolo dei tempi e dei modi di restituzione, poiché la memoria (del dono) non è considerata guardiana del tempo e del legame, ma il suo contabile che avidamente conserva e registra il dovuto. Per Hénaff si tratta di un riduzionismo acritico che misconosce la pluralità delle forme di dono e di scambio, e pretende di interpretare il dono cerimoniale alla luce di tutt'altro tipo di dono: "il puro dono dell'essere", che diventa norma e criterio di giudizio delle altre modalità del dono. Di più, Derrida compie uno scivolamento e una transizione ingiustificata dalla donazione dell'essere (*l'Es gibt/ ça donne*) alle pratiche del dono senza discuterne la pertinenza.

La medesima transizione fra i due diversi ordini di discorso interviene in Jean-Luc Marion dove la *donation* diventa la questione fenomenologica per eccellenza (riassunta nella formula "tanta riduzione, quanta donazione"), poiché il "darsi" dei fenomeni è interpretato come un "donarsi" puro delle cose alla nostra intenzionalità, come la "rimessa di un dono". Stabilendo una equivalenza fra donazione e dono, Marion vede nella reciprocità del dono cerimoniale di Mauss la metafisica della presenza che riduce l'inapparente atto donativo al contenuto dell'apparire. «Perché si doni – scrive Marion – il dono deve perdersi e restare senza ritorno»; «Se la verità del dono si attiene al reso, essa scivola al rango di un prestito» (p. 166). Rispetto a questa

impostazione interpretativa che intreccia la donazione filosofica con il dono tra persone, l'obiezione di Hénaff è che l'interrogazione filosofica non può passare direttamente, come in un *continuum* logico-deduttivo, dalla metafisica della donazione alla fenomenologia del dono come pratica sociale, poiché si tratta di due ordini del discorso non sovrapponibili. La nozione husserliana di *Gegebenheit* (datità), o l'*Es gibt* (si dà) heideggeriano appartengono all'interrogazione metafisica sulla donazione che nulla può dirci sullo statuto del dono cerimoniale senza prima consultare i risultati dell'indagine antropologica che ne esplica i meccanismi simbolici di funzionamento. Quest'ultimi rivelano per Hénaff, che condivide l'approccio strutturalista di Lévi-Strauss, "dei modelli formali ovunque riconoscibili" (p. 177) e, più in generale, delle esigenze di vita comune. Da qui, il suo originale progetto epistemologico di «rilettura filosofica dei dati antropologici» (p. 273), che non si risolve nell'esigenza di un maggior rigore metodologico, ma produce dei sorprendenti effetti di conoscenza. L'analisi dei dispositivi simbolici ci insegna, infatti, che non ci sono soluzioni teleologicamente migliori, bensì delle questioni analoghe di lunga durata che – attraverso uno spostamento e una trasposizione – «continuiamo ad affrontare in forme espressive nuove» (p. 275) senza con ciò «ridurle a delle evoluzioni orientate e prevedibili» (p. 273), come invece pretende un certo etnocentrismo occidentale che fa della società moderne e della razionalità dell'*homo economicus* lo stadio ultimo dell'evoluzione storica. Di conseguenza non si tratta più di interpretare gli scambi rituali di doni come "una modalità arcaica" del commercio, ma di vedere come la questione di senso che ne è alla base venga riformulata nelle società statali.

Diversamente stanno le cose per Emmanuel Levinas, il cui pensiero del dono non riguarda propriamente il tema fenomenologico della donazione, né tantomeno il gesto del dono rinvia ad una aporia, come in Derrida. Anzi è imperativamente richiesto di fronte al volto dell'Altro che rivela la sua vulnerabilità e ci ingiunge la responsabilità infinita nei suoi confronti. In questo modo, osserva Hénaff, per Levinas «il donatore sa di donare (giacché lo deve) e sa ciò che dona, "il dono che costa"» (p. 279), cioè il dono solidale o di aiuto, così come «il donatario sa chi gli offre il dono, anche se non è tenuto alla gratitudine» (p. 279). Viene così esclusa ogni forma di reciprocità a motivo dell'assoluta alterità dell'Altro rispetto alla quale l'idea di un ritorno equivarrebbe, ancora una volta sul modello dello scambio mercantile, a un ritorno nel perimetro del sé che annulla la responsabilità etica che incombe sull'Io. Per contro, in Paul Ricoeur non vi è alcun sospetto nei confronti della categoria di reciprocità. A questa è piuttosto assegnato uno statuto positivo legato alla tradizionale Regola d'oro (fai agli altri ciò che vorreste fosse fatto a te). Eppure, nelle pagine di *Percorsi del riconoscimento* Ricoeur finisce per mettere a distanza la categoria di reciprocità, troppo orientata verso la rivalità e il conflitto ed interna al regime dell'equivalenza, preferendo il concetto di mutualità, che invece presuppone una scelta libera e personale degli agenti e introduce nella vita dei gruppi alla relazione di *agape* e a dei momenti festivi che – con Luc Boltanski – chiama "stati di pace". Anzi, per Ricoeur, gli stessi scambi rituali di doni "reciproci" o ("mutui") studiati da Mauss

andrebbero compresi come momenti eccezionali che preludono ai suddetti “stati di pace” (p. 182).

Passando al secondo gruppo di pensatori, Hénaff ammette «l'impressione di cambiare pianeta, in termini di stile, di metodo o di ambito» (p. 209). In Claude Lefort la reciprocità del dono cerimoniale è interpretata hegelianamente come l'affermazione della priorità del legame con gli uomini sul legame con le cose, da cui discende propriamente il legame sociale. Ciò nondimeno, questa lettura hegeliana e marxista lo porta a considerare le società degli “scambi di doni” come stagnanti e bloccate, poiché la ricerca di una unanimità immediata e l'elusione codificata del conflitto soffocano la dialettica e le opposizioni dinamiche fra i gruppi, le sole che aprono al tempo storico. Vincent Descombes, da parte sua, ha il merito di avanzare nella comprensione del legame fra donatore, dono e donatario mediante il ricorso alla logica delle relazioni triadiche di C. S. Pierce, per la quale ogni relazione di scambio di oggetti fra persone rinvia ad una *norma di scambio*. Questo appello alla triade permette a Descombes di sostenere contro Bernard Russell (che propende per i rapporti diadici) che il dono non è il semplice trasferimento di un bene da un partner all'altro (“A dà a B” e “C riceve da B”), ma una relazione tra loro tramite lo stesso bene. E tuttavia egli lascia inesplicito ciò che nel dono cerimoniale è l'obbligo di ricambiare, poiché non coglie la posta in gioco del gesto del dono di cui parla Mauss.

Mediante questo incrocio fecondo fra filosofia e antropologia, Hénaff introduce la sua *pars construens* mostrando innanzitutto la polisemia delle forme di dono e di reciprocità, poiché, come l'essere di Aristotele, anche il dono si dice in molti modi. Sulla base di accurate analisi storiche, antropologiche e filosofiche, che qui non possiamo ripercorrere, e richiamandosi al metodo pascaliano degli ordini, ognuno con la propria pertinenza e legittimità, egli differenzia nettamente tre forme di dono: a) il dono cerimoniale, sempre pubblico e reciproco; b) il dono gratuito (*gracieux*) o oblativo, che può essere privato o meno, ma ciò che conta è che sia unilaterale; c) il dono solidale (*entraide*) che riguarda la solidarietà sociale e l'azione filantropica. Alla luce di questa differenziazione appare chiaro che l'analisi di Derrida o di Marion concerne il dono grazioso, il quale è perfettamente legittimo all'interno del suo ordine (il campo della *gratia*), ma non può essere impiegato come norma di riferimento per valutare le altre forme di dono, in particolare quello cerimoniale. Attraverso una lettura approfondita del dono cerimoniale di Mauss nei suoi tre esempi canonici (il *potlac*, il *kula* e lo *hau*), arricchita dalle indagini sui doni di apertura (*opening gifts*) dei primi incontri fra stranieri – una ricostruzione, va ricordato, che egli aveva già svolto nel suo celebre saggio del 2001, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia* e di cui ne riprende i nuclei tematici – Hénaff mostra chiaramente che il dono cerimoniale non appartiene né all'ordine economico (dono e scambio esistono contemporaneamente), né a quello morale e giuridico, bensì a quello sociale e simbolico. Esso consiste in una procedura di riconoscimento pubblico reciproco attraverso dei beni e finalizzato a creare o rafforzare l'alleanza fra gruppi umani all'interno delle società cosiddette segmentarie, cioè prive di uno Stato garante del riconoscimento di ciascuno. Tale procedura significa: prima di tutto ci riconosciamo

come essere umani, come simili; poi ci accettiamo e ci onoriamo, e soprattutto manifestiamo il desiderio di creare un'alleanza o rinnovarla per il tramite dell'oggetto donato che è mediatore del riconoscimento accordato. Il dono pertanto non si riduce a "dare qualcosa a qualcuno", come vuole Derrida, ma consiste nel *darsi* a qualcuno tramite la cosa offerta che vale come sostituto di sé e come pegno di buona fede. Ma ciò che occorre rilevare è che questa relazione di riconoscimento e di alleanza fra gruppi è il luogo di manifestazione dello spazio pubblico e del politico, perché "assume il legame sociale, lo ingloba e lo sublima in legame politico, cioè in una relazione intenzionale di associazione" (p. 77), nell'impegno a vivere insieme e a collaborare.

Ora, se il dono è questo procedimento di reciproco riconoscimento rivolto all'alleanza, esso richiede una risposta: è fatto per essere ricambiato, implica cioè che gli attori del patto si alternino nel gesto. Da qui il suo carattere di obbligatorietà, di reciprocità obbligata che Hénaff interpreta come «*un gesto di reciprocità secondo una legge*» (p. 79), mettendo a frutto il richiamo di Descombes alla teoria delle relazioni triadiche di Pierce. Che questa reciprocità obbligante sia governata da una "norma" significa che il dono è simile ad una «struttura di gioco» e al «principio di alternanza» analogo a ogni gioco che coinvolga dei partners» (p. 79). Di conseguenza, si tratta di un "obbligo di replica" al quale non ci si può sottrarre, pena l'estromissione dal gioco, come accade nell'alternanza agonistica dei colpi nella lotta, sicché «si ricambia un dono, come si restituisce una stoccata, non come si restituisce un prestito» (M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 198). Il patto instituito dal dono, però, non è un gesto puntuale che ha luogo una volta per tutte e conduce a degli "stati di pace", come vuole Ricoeur, ma resta una pace armata, un accordo che ha luogo sullo sfondo di un conflitto potenziale. Pertanto «il dono cerimoniale va compreso come una *scommessa* arrischiata, e perfino come una sfida; esso consiste nell'*offrire per sedurre* e, infine, per *legare*» (p.80). Ridurre la reciprocità del dono allo scambio economico vuol dire misconoscere la sua forma agonistica di "dissimetria alternata", cioè di alternanza asimmetrica che rilancia il legame sociale nel gioco della chiamata e della risposta. Così come, d'altra parte, vagheggiare un dono alla Derrida che resti ignorato, «significherebbe – dal punto di vista del dono cerimoniale – vagheggiare la morte del riconoscimento reciproco» (M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 200), tanto più perché esso manifesta una relazione di reciprocità che, benché per definizione duale, non è riducibile al mero faccia-a-faccia, ma include un elemento terzo, una cosa del mondo, che fa da mediatore e che lega i partners del dono (p. 236).

Col passaggio alla modernità, il dono cerimoniale ha subito delle "crisi" che Hénaff interpreta come tappe di interiorizzazione della relazione di dono culminanti nel dono oblativo, il quale non richiede più alcun contro-dono poiché è disinteressato e unilaterale. La relazione di dono reciproco non appare più attualmente come il fattore del riconoscimento pubblico. Quest'ultimo è ormai «garantito dalla legge e dall'insieme delle istituzioni politiche e giuridiche che affermano la dignità della nostra esistenza come cittadini, soggetti di diritto e produttori di beni» (p. 82). In breve, il pensiero del reciproco riconoscimento inerente alle pratiche di scambio cerimoniale

di doni trasmigra nelle procedure stabilite dalle Legge. Ci verrebbe allora da chiedere: se il dono cerimoniale è insieme scommessa arrischiata, offerta e sfida, obbligo di replica e patto concluso con la minaccia del conflitto, come può tradursi integralmente nelle procedure formali sancite dalla legge dal potere coercitivo e sanzionatorio? Certamente Hénaff è consapevole del fatto che questo riconoscimento garantito dalla legge è un riconoscimento di ordine formale e contrattuale che non presuppone un attaccamento degli uni agli altri, se non attraverso il dono interpersonale (grazioso o solidale) trasferito in ambiti privati (famiglia, vicinato, amicizie, ecc.). Da qui, difatti, la sua proposta di allargare la teoria delle tre sfere del riconoscimento di Axel Honneth (pubblica, comune e privata) attraverso l'inclusione – per ognuno dei tre livelli – della dimensione di reciprocità senza equivalenti del dono cerimoniale, la quale tenendo insieme domanda e offerta di riconoscimento evita che quest'ultimo possa degenerare in privilegio corporativo o in una concorrenza delle vittime che alimenta una spirale infinita di domande di giustizia. Senonché il convincimento che l'eredità del dono cerimoniale va cercata sul versante delle istituzioni politico-giuridiche, lo conduce a ritenere che la sfera del riconoscimento istituzionale (in termini rawlsiani, a cui si richiama, quella dei principi di eguale libertà ed equità) prevale sul riconoscimento sociale e personale assicurato nel dominio della vita comune e privata dalle altre due forme di dono (grazioso e solidale) nettamente distinte da quello cerimoniale (p. 87).

Come si vede lo strutturalismo lévi-straussiano di Hénaff – rivolto a cercare in ogni simbolismo dei modelli formali di funzionamento –, unitamente alla sua rigida tipizzazione delle forme di dono, determina una riduzione della complessità del riconoscimento intersoggettivo del dono al polo giuridico-istituzionale della società, precludendogli la possibilità di cogliere la stessa portata del dono nella sfera della vita comune dove, come mostrano Alain Caillé e Philippe Chaniel¹, esso agisce come operatore di socialità e del politico, in grado di mobilitare un impegno civico capace di re-istituzionalizzare la relazione sociale. Resta il pregio indiscutibile de *Il Dono dei filosofi* nell'offrire un nuovo approccio epistemologico in grado di reintrodurre in filosofia una migliore intelligenza del dono cerimoniale come gesto dell'alleanza e del riconoscimento, nonché di abbozzare un'indicazione di ricerca, in chiave di teoria critica del presente, sulle potenzialità teoriche e politiche insite nel pensiero del riconoscimento di cui è portatore tale dono.

¹ Cfr. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; Ph. Chaniel, *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, La Découverte, Paris 2011; Ph. Chaniel, F. Fistetti, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il Melangolo, Genova 2011.

O. Roy, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, trad. it. di M. Zurlo, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 156

Graziano Lingua

Il dibattito sull'identità cristiana dell'Europa è questione ormai risalente all'inizio degli anni 2000, quando si aprì un'ampia discussione sull'opportunità di inserire un riferimento al cristianesimo nel testo di quello che doveva essere il progetto di costituzione europea. Il recente libro di Olivier Roy dal titolo *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose* riprende il tema a quasi vent'anni di distanza, dandogli però un respiro più ampio della semplice domanda sul valore patrimoniale del cristianesimo europeo e facendolo uscire dalle polemiche e dalle strumentalizzazioni politiche del dibattito di allora, per offrire un'analisi complessiva del ruolo della religione nello spazio pubblico europeo contemporaneo. Grazie a un percorso che attraversa diversi fenomeni come la presunta "rinascita" del religioso o l'utilizzo politico della religione, in particolare da parte dei partiti populistici, senza dimenticare la spinosa questione dell'Islam, l'autore mette a vivo una serie di problemi di cui si è ampiamente discusso negli ultimi decenni e lo fa con uno sguardo tutt'altro che scontato.

Le domande a cui intende rispondere Roy con questo lavoro sono precise e stringenti. Qual è il vero significato del nuovo protagonismo politico delle religioni e del ricorso all'identità cristiana in un contesto in cui non si registra una ripresa della pratica religiosa? Perché per molti europei il cristianesimo rappresenta ancora un riferimento identitario che però sembra non avere più nulla a che fare con la loro fede religiosa? Questo riferimento al cristianesimo è sintomo di una religione secolarizzata o è un semplice «marcatore identitario che fa riferimento a una serie di valori che non hanno più nulla di cristiano?» (p. 42).

Per rispondere a esse Roy propone un percorso articolato di cui vorrei evidenziare due snodi che possono valere anche come percorsi di lettura. Innanzitutto mi pare significativa la sua ricostruzione genealogica della secolarizzazione europea e il ruolo che egli attribuisce alle vicende della Chiesa cattolica. In secondo luogo mi soffermerò sull'analisi che egli propone del discorso religioso dei populismi come luogo emblematico in cui oggi si manifesta la difesa dell'identità europea in chiave anti-islamica.

Nella ricostruzione della storia della secolarizzazione il libro segue un percorso originale che si discosta negli accenti da altre grandi genealogie del secolare, come quella di Charles Taylor o di Marcel Gauchet. Come segnalavo, Roy

attribuisce un ruolo centrale nel contesto europeo alle vicende storiche e dottrinali della Chiesa cattolica che, contrariamente alle confessioni protestanti, non ha vissuto un'auto-secolarizzazione, ma ha subito la secolarizzazione come un fenomeno esterno che solo lentamente è stata in grado di integrare. Centrali all'interno di questa genealogia sono alcuni passaggi storici degli ultimi due secoli tra cui il conflitto con il liberalismo prima e con il modernismo poi (si pensi al *Syllabus* di Pio IX, ai decreti del Concilio Vaticano I, o all'enciclica *Pascendi* di Pio X). Il libro mette bene in evidenza come in questa prima fase la lotta alla modernità della Chiesa si sia giocata principalmente sul versante del potere e della preservazione dell'autorità, senza toccare alcuni valori fondamentali come il matrimonio, la famiglia, la sacralità della vita, che diventeranno in seguito invece il centro dello scontro con la cultura secolare. A cavallo tra il XIX secolo e il XX secolo infatti il fronte cattolico e quello laico condividono, secondo Roy, una base morale comune e i repubblicani d'Europa si trovavano a difendere «gli stessi valori conservatori della Chiesa cattolica» (p. 47), o perlomeno una loro versione secolarizzata. Ciò che interessa alle gerarchie ecclesiastiche è che la propria autorità non venga contestata e che gli spazi di controllo dell'istituzione religiosa non siano occupati dagli stati liberali.

Questo scontro di poteri sembra venire meno con il Concilio Vaticano II e con il processo di “aggiornamento” da esso innescato. Il Concilio riconosce la «giusta autonomia delle realtà terrene», come si legge nella Costituzione *Gaudium et spes*, e quindi legittima la separazione di sfere di influenza, svuotando dall'interno la pretesa di ogni controllo politico da parte della religione. Tuttavia dopo l'assise ecumenica si apre un nuovo fronte di conflitto con la società secolare. Il Concilio si situa infatti in un periodo in cui l'Europa vive una radicale rivoluzione dei costumi che frantuma la comune base morale su cui si era costruito sia il conflitto tra laici e cattolici, sia la loro apparente riconciliazione. Questa rivoluzione che costituisce un nucleo strategico dell'analisi storica di Roy, rappresenta il vero spartiacque per comprendere ciò che sta accadendo oggi. I movimenti giovanili del '68 innescano infatti «un cambiamento radicale nel sistema dei valori dominanti (quantomeno nella sfera della sessualità e della famiglia)» (p. 70). Si spezza così l'ombrello simbolico comune e l'idea che esista una legge naturale in fondo condivisa dai due fronti. «I nuovi valori – spiega Roy – sono fondati sull'individualizzazione, sulla libertà e sulla valorizzazione del desiderio, e questi non sono più valori cristiani secolarizzati» (p. 68). Quanto sia radicale la mutazione valoriale lo si può comprendere dal fatto che essa non tocca soltanto i costumi, ma si iscrive progressivamente nell'ordinamento giuridico e nelle decisioni politiche. La chiesa cattolica si trova così all'inizio degli anni '70 a dover far fronte a un conflitto radicale, che, secondo Roy, è paragonabile solo a quello successivo al 1517 dopo le 95 tesi di Lutero.

La miccia scoppia subito dopo il Concilio con la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* con cui Paolo VI impone «una posizione massimalista che vieta ogni pratica sessuale non finalizzata alla procreazione» (p. 68). Al di là del giudizio un po' troppo radicale sul significato storico e il ruolo avuto dall'enciclica, l'aspetto interessante del modo con cui Roy lavora su questo ultimo passaggio sta nel fatto

che egli riconosce come la posizione sulla morale sessuale cattolica non sia il frutto di un puritanesimo di ritorno, ma dipenda piuttosto dal bisogno di difendere una visione antropologica tradizionale ormai in forte contrasto con la cultura dominante post-68. La Chiesa si trova così a contrapporre alla società secolare un sistema normativo incentrato sulla questione sessuale, dove centrali sono la tutela della sacralità della vita e il riconoscimento della struttura naturale della famiglia come unione di un uomo e una donna. Come avrà a dire Benedetto XVI in un discorso ai parlamentari europei del 2016, questi sono “principi non negoziabili” che secondo il papa «sono inscritti nella natura umana stessa e quindi sono comuni a tutta l’umanità» (p. 78).

È sulla scia di quest’antropologia fondamentale e dei principi non negoziabili che da essa vengono dedotti che matura un effetto politico in grado di trasformare profondamente il ruolo del cattolicesimo nel contesto politico degli ultimi decenni. Essa produce la crisi della mediazione laica nella politica che aveva caratterizzato l’epoca dei partiti democratico-cristiani. Anche in Europa si apre una *cultural war*, una guerra sui valori, simile alla più famosa *cultural war* americana che vedeva contrapporsi la cultura liberal alla destra cristiana guidata dai protestanti evangelici della cosiddetta *Bible Belt*. La versione europea di questo scontro modifica i termini del confronto tra laici e cattolici perché vede sullo stesso fronte non soltanto i cattolici conservatori, ma anche un sempre più cospicuo numero di laici che utilizzano gli stessi argomenti nell’agone politico senza però condividere l’antropologia cristiana che li fonda.

Con questa chiave di lettura Roy interpreta anche il dibattito di inizio anni 2000 sulle radici cristiane dell’Europa. Non è un caso che uno degli attori più importanti in questo dibattito sia stato proprio il pontefice Giovanni Paolo II. L’obiettivo di quest’ultimo era innanzitutto la difesa di una consapevolezza patrimoniale della provenienza culturale dell’Europa e la necessità di rianimare questa eredità come risorsa spirituale per il Vecchio Continente. Quando però il tema viene ripreso durante il pontificato di Benedetto XVI, il discorso sulle radici cristiane si salda senza soluzione di continuità con l’obiettivo politico della destra europea, ovvero la lotta alla presunta “islamizzazione” dell’Europa. Certo la Chiesa cattolica continuerà a concentrare la propria attenzione sulla morale sessuale e non avrà ufficialmente un atteggiamento apertamente conflittuale con l’Islam, ma nel momento stesso in cui insiste sull’identità cristiana è costretta a individuare nell’Islam un concorrente, se non vero e proprio un antagonista. Ecco perché il tema delle radici cristiane dell’Europa si espone con facilità alla strumentalizzazione politica da parte di componenti populiste e sovraniste che vedono proprio nel musulmano il nemico numero uno della preservazione delle identità nazionali e regionali.

Intorno a questa strumentalizzazione si gioca il secondo percorso di lettura che mi interessa rilevare. Se nelle sue intenzioni originarie l’appello alle radici cristiane dell’Europa era animato da un interesse di rinascita spirituale, il suo utilizzo politico attuale da parte delle frange populiste ne svuota del tutto il significato

religioso, facendo del cristianesimo «non più una religione, ma un'identità» (p. 111). La visione del mondo a cui fanno riferimento la maggior parte dei partiti populistici o neo-nazionalisti non è per nulla quella dei valori cristiani, né la loro difesa delle radici cristiane va di pari passo con una ripresa del pensiero morale delle chiese. «La priorità elettorale della destra populista non è la lotta contro l'aborto, perché ormai questa destra vede proprio nella libertà sessuale, per non dire nel femminismo e nel matrimonio omosessuale, una parte dell'identità europea da contrapporre ai musulmani» (pp. 111-112). In alcuni casi c'è poi una precisa presa di distanza dall'istituzione ecclesiastica: basti pensare in Italia a Matteo Salvini che non lesina critiche anche violentissime alla gerarchia cattolica, pur esibendo rosari e vangeli nei propri comizi.

L'identità cristiana in mano ai populismi si trasforma così in una “eviscerazione” della sfera spirituale dal linguaggio e dai simboli religiosi che vengono utilizzati. Il cristianesimo non è più un sistema di valori, ma una identità totalmente dissociata dalla pratica religiosa che produce una “folklorizzazione” della religione. Paradigmatica è da questo punto di vista la sorte toccata a alcuni simboli religiosi che vengono trasformati in puri gadget culturali, come è avvenuto per esempio con il caso del crocifisso in Italia. Lo Stato italiano si è difeso davanti alla Corte europea dei diritti dell'uomo sostenendo che il crocifisso va conservato nei luoghi pubblici non per il suo valore religioso ma perché è «simbolo nazionale della cultura italiana», cioè, commenta Roy, un «pezzo di legno culturale» (p. 139). Per altro a difendere l'Italia in questa controversia davanti alla Gran Chambre di Lussemburgo è stato proprio il giurista Joseph Weiler, autore del volume *Un'Europa cristiana*, testo che aveva avuto un ruolo importante nel dibattito sulle radici cristiane di inizio secolo.

Ai populistici l'identità cristiana non interessa come risorsa di senso morale come ancora avveniva nel libro di Weiler o nelle prese di posizione di Giovanni Paolo II, ma semplicemente come supermercato simbolico da cui trarre qualche immagine o rito da strumentalizzare in termini elettorali. Tutte le volte in cui essi esibiscono questo armamentario simbolico, difendono però un patrimonio immaginario, un miscuglio tra religiosità popolare e religiosità inventata ad hoc, finendo per svuotare dall'interno il senso complessivo del cristianesimo.

Il cristianesimo identitario, ed è questa la conclusione di Roy, ha però come effetto di implementare la secolarizzazione, piuttosto che contrastarla come vorrebbero i suoi difensori, non solo perché svuota di significato spirituale questa identità, ma anche perché «finisce per ridurre il campo del religioso nel suo complesso» (p. 141). Questo esito paradossale della guerra culturale condotta dai credenti identitari diventa evidente nella giuridificazione di tutte le grandi controversie religiose avvenute in quest'ultimo ventennio (circoncisione, la macellazione rituale, la bestemmia, il velo, le restrizioni alimentari e così via), in cui alla fine a decidere sono i tribunali, senza che si apra una vera discussione teologica o politica sulle questioni in gioco. Inevitabile la conclusione che trae Roy: «Nei conflitti sulla normatività, a vincere è sempre la sfera secolare poiché la sfera

religiosa non può dimostrare o legittimare i propri valori se non attraverso l'esempio e oggi non si può dire che questa esemplarità brilli come un faro» (p. 143).

W. R. Stahel, *Economia circolare per tutti. Concetti base per cittadini, politici e imprese* (2019), tr. it. di A. Campanile, Edizioni Ambiente, Milano 2019, 139 pp.

Giacomo Pezzano

Ormai da decenni, il problema della giustizia intergenerazionale o transgenerazionale si intreccia con quello della sostenibilità, oggetto di diverse declinazioni e persino critiche, talora anche per via della sua non sufficiente radicalità. In termini economici, una delle proposte che intende farsi carico di tale intreccio è quella dell'economia circolare, le cui definizioni sono molteplici (oltre un centinaio, come ricorda Emanuele Bompan nella sua prefazione) e tra di esse si trova quella – invero assai particolare – di Walter Stahel, che viene presentata in maniera introduttiva in questo libretto.

La particolarità è data dal fatto che la sua considerazione dell'economia circolare fa perno sulla scala industriale dei processi produttivi: in altre parole, per Stahel descrivere l'economia circolare non è un'occasione per criticare l'economia in quanto tale, suggerendo una qualche forma di superamento del mercato, di abbandono dell'innovazione tecnologica, di ritorno alla natura o analoghi; piuttosto, è in gioco un ripensamento interno all'economia, che cerca di rifonderla e ristrutturarla al fine di renderla più efficiente, o – meglio – *diversamente efficiente*, ovvero insieme sufficiente, sostenibile, innovatrice e performante (si parla infatti di *Performance Economy*).

Non a caso, Stahel da un lato è attento a sottolineare a più riprese i vantaggi che la *circular economy* può garantire in termini anche economici, oltre che ecologici e sociali (pp. 51-54, 65-67 e 104-107) e dall'altro lato sostiene senza indugi che molte delle sue proposte e – in generale – delle trasformazioni legate all'economia circolare industriale comportano lo sviluppo di tecnologie e processi industriali sofisticati e persino richiedono ingenti investimenti iniziali in ricerca e sviluppo (pp. 65 e 118-120).

In termini generali, la differenza tra un'economia circolare e un'economia lineare è che la prima cerca di ripensare la linearità del meccanismo estrarre-produrre-vendere-consumare-dismettere nei termini circolari di un processo in cui l'utilizzo è parte integrante e si mira a mantenere il valore e l'utilità dei prodotti lungo il loro intero ciclo di vita, che per certi versi comincia esattamente nel momento della vendita. In questo senso, Stahel ritiene che la linearità e la circolariità non sono semplicemente contrapposte: si tratta non di rinunciare alla produzione,

bensì di ripensarla e renderla complementare all'utilizzo e al riutilizzo delle cose e delle risorse.

Stahel insiste sul fatto che l'economia circolare oggi non è più una necessità, come poteva invece essere tipico dell'era pre-industriale: si parla dunque di un'economia circolare dell'abbondanza e non più della scarsità, che però proprio per questo richiede un "supplemento di motivazione" che sappia spingere le persone a desiderare, volere e cercare qualcosa che di per sé – nell'attuale sistema economico – non si è già portati a considerare e sentire come opportuno, utile e sensato (pp. 15-20, 29-31, 46 e 128-130).

In sintesi, gli obiettivi dell'economia circolare sarebbero «il mantenimento del valore (non la creazione di valore aggiunto), l'ottimizzazione della gestione degli stock (non dei flussi), e l'incremento dell'efficienza nell'utilizzo dei beni (non nella produzione dei beni)», all'insegna di principi come «riutilizza a livello locale ciò che non è rotto e ripara ciò che è rotto; non ricondizionare ciò che può essere riparato; non riciclare ciò che può essere ricondizionato» e «se i produttori mantengono la proprietà dei beni, i prodotti di oggi saranno le risorse di domani, con le materie prime al prezzo di un tempo» (pp. 20, 23 e 26). Con ciò, l'economia circolare non rappresenta semplicemente un tentativo di risolvere il problema dei rifiuti a valle, bensì di considerare la questione a monte, riconoscendo che il modo stesso in cui – a livello di principi di fondo e di pratiche concrete – tale problema si pone dipende da un'organizzazione economica che produce rifiuti di tale natura – cioè come qualcosa che va smaltito¹.

Il cosiddetto riciclo, pertanto, arriva qui alla fine di un percorso nel quale prima di tutto si è fatto il possibile per riutilizzare e tenere in vita un prodotto dopo la sua vendita, fino a portarlo al termine del suo ciclo di vita, là dove però può cominciare quella fase in cui le risorse che sono state messe in moto per la sua produzione possono essere ripristinate – proprio a livello atomico e molecolare, attraverso processi tecnologicamente sofisticati. È in questo che consiste l'introduzione del *Fattore tempo* nell'economia, costantemente invocata e ribadita da Stahel.

Dal punto di vista filosofico, piuttosto che presentare le varie specifiche analisi e proposte offerte da Stahel (come l'idea di una responsabilità legale estesa del produttore e di una non-tassazione del lavoro umano), è forse maggiormente opportuno e utile cercare di fare emergere i presupposti concettuali o di impostazione complessiva che emergono dalla sua ricostruzione – anche al fine di contribuire a una possibile teoria generale dell'economia circolare, la cui mancanza viene notata anche da Bompan nella prefazione.

Gli elementi concettualmente più forti sembrano essere due.

¹ Cfr. su questo A. Massarutto, *Un mondo senza rifiuti? Viaggio nell'economia circolare*, il Mulino, Bologna 2019, nonché le appendici disponibili on-line alla pagina <https://bit.ly/2TMxEwU>. In fondo, le società si distinguono anche rispetto al modo in cui trattano i rifiuti, come aveva notato già G. Viale, *Azzzerare i rifiuti. Vecchie e nuove soluzioni per una produzione e un consumo sostenibili*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Il primo è la convinzione che la natura sia un sistema auto-organizzato, privo di finalità e obiettivi, nonché di eventi negativi (la morte è solo la rinascita in altra forma), sistema composto di incessanti cicli virtuosi (dunque in tal senso eterno), nei quali – come si usa dire anche comunemente – nulla si crea e nulla si distrugge, perché si usa, smonta e riutilizza senza sosta. Al contempo, all'interno di questo sistema si trova un agente – l'uomo – che per certi versi “scombina” questo gioco ricombinatorio, nella misura in cui arriva a produrre anche qualcosa che la natura non può da sé decomporre (come le micro-plastiche), né riesce a riconoscerne la dannosità. Proprio per questo, per chiudere il cerchio che la natura in quei casi non riesce a chiudere, si rende necessario un intervento umano, attivo e responsabile (pp. 15-15, 45, 64 e 70-72).

In natura, «i cicli non hanno né inizio né fine – possono essere inseriti nuovi elementi, in ogni momento» (p. 51), ma – in particolare – l'inserimento di novità sembra potersi avvalere di una risorsa che possiede uno statuto del tutto peculiare o di «natura speciale» (p. 35). È la forza lavoro umana, che non solo è rinnovabile come le altre fonti di energia, ma è anche l'unica capace di «un margine qualitativo», cioè di miglioramento attraverso «la pratica e la formazione», che dunque devono essere continuamente esercitate: «l'innovazione e il capitale umano sono gemelli siamesi» (p. 36). È esattamente per questo che anche nell'economia circolare – perlomeno nella declinazione industriale che ne dà Stahel – la tecnologia può presentarsi come strumento di ausilio alla ricerca di soluzioni e non come problema o come qualcosa da superare o abbandonare per tornare alla “chiusa” circolarità della natura.

Il secondo è forse il movimento concettuale principale delineato nel testo, che sta a fondamento dell'idea di sostenibilità e che consiste nel passaggio dalla centralità della produzione alla centralità dell'uso, o – più precisamente – nella considerazione dell'uso come di una parte integrante del processo stesso di produzione: «l'innovazione nella Performance Economy deriva da uno spostamento di attenzione dall'ottimizzazione della produzione all'ottimizzazione dell'uso di oggetti, e dall'inclusione del Fattore tempo in questa ottimizzazione» (p. 103).

Innanzitutto, va rilevato che questo implica quello che in termini filosofici si può connotare come un passaggio dagli oggetti alle cose, nel senso che se i primi sarebbero entità inerti, semplicemente date e fatte che si pongono di fronte a soggetti che ne dispongono in maniera paradossalmente disinteressata e distaccata, le seconde si presenterebbero invece come ciò con cui si interagisce, cioè come qualcosa che ci concerne e interessa, che persino possiede una vita e reca su di sé le tracce di una storia che sollecita a farsene carico².

Ecco allora che la centralità dell'uso comporta il richiamo esplicito a un'«attitudine alla cura» grazie a cui arrivare a «trattare i beni a fine vita come beni danneggiati o indesiderati – non rifiuti» (pp. 70 e 103), dunque come qualcosa che

² Su questi aspetti si possono vedere R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2019; E. Coccia, *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, il Mulino, Bologna 2014; D. Miller, *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra* (2008), tr. it. di E. Coccia, il Mulino, Bologna 2014.

può essere comunque reimmesso in altri cicli e non semplicemente “gettato via” (dove poi?). Certo, l’uso comporta sempre il rischio dell’abuso, che può essere di volta in volta regolato in vari modi, ma il punto è che il paradigma in cui esso si colloca è radicalmente differente da quello del possesso, che appare costitutivamente connesso alla logica della produzione: all’acquisto si diventa proprietari e quando si butta – dopo aver consumato – si smette di esserlo (perlomeno in teoria o in parte, come sta diventando problematico con le tecnologie digitali e la distinzione tra hardware e software, come Stahel rileva). Invece, per l’economia circolare dell’uso all’acquisto si comincia a fare uso, si apre *una fase* del processo d’uso.

Un aspetto interessante – anche perché rivela un possibile “riuso” delle idee, ossia una possibile circolarità propria anche dell’economia “immateriale” – è che questa generale rivalutazione dell’uso rispetto al possesso manifesta – per così dire – un sapore molto greco, tanto che Stahel la fa risalire ad Aristotele, per il quale la ricchezza consisterebbe appunto nell’uso e non nel possesso (pp. 101 e 133). Ma poi, più nel complesso, nelle considerazioni di Stahel sembra risuonare uno dei grandi principii della cultura greco-antica: il primato dell’uso sulla produzione, che – com’è noto – faceva sì che se chi produceva possedeva una conoscenza appunto “poietica” (oggi diremmo tecnico-pratica), chi conosceva l’uso, cioè sapeva usare o fare uso, ne conosceva invece la destinazione, cioè il fine, dunque il bene. Tale tipo di conoscenza era ritenuto superiore perché richiedeva appunto il rapporto con una direzione, uno scopo, quindi – in senso largo – coinvolgeva più direttamente una capacità decisionale (etica o politica, dunque “spirituale” o quantomeno intellettuale) e non soltanto produttiva (tecnica o artigianale, dunque “materiale” o quantomeno manuale).

Questo potrebbe far pensare a una sorta di problematico ritorno del primato dei “sapienti intellettuali” sui “lavoratori manuali”, ma ciò mi sembra decisamente lontano dallo spirito e dalla lettera delle pagine di Stahel – fosse anche soltanto perché viviamo in un’epoca in cui ormai le due categorie sembrano essere rimescolate dall’emersione della categoria di “lavoratori intellettuali” in un’accezione assai ampia³. Piuttosto, allora, la sfida sarebbe persino l’inverso: far sì che chi produce non possa non porsi il problema dell’uso di ciò che produce, così come chi usa non possa non porsi il problema dei processi produttivi dentro cui quell’uso ha luogo.

In conclusione, vorrei far spazio ad alcune osservazioni critiche, o – forse più precisamente – ad alcuni interrogativi filosofici ulteriori.

In primo luogo, che rapporto si dà tra la circolarità naturale e questa capacità umana di “interromperla”, andando a introdurre al suo interno una sorta di frattura o di elemento esteriore che quasi la mette a repentaglio? La risorsa rinnovabile e con margini qualitativi rappresentata dal capitale umano non è in fondo essa stessa *naturale*? Se è così, fino a che punto si può connotare come circolare la natura senza

³ Recentemente discussa da M. Mazzeo, *Capitalismo linguistico e natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2019.

rischiare di introdurre una strana discontinuità tra essa, di per sé pacifica perché non conosce negatività, e l'essere umano – quasi questo fosse “innaturale” o “contro natura”?

In secondo luogo, conseguentemente, bisogna chiedersi se l'immagine della circolarità sia davvero la più appropriata ed efficace: la non-linearità che si intende catturare può essere adeguatamente rappresentata dall'immagine del cerchio, che appare intrinsecamente legata a un “ritorno dell'uguale”? Per metterla in termini metafisici forti, sembra profilarsi un interrogativo di fondo che può forse sembrare secondario rispetto alle questioni economiche, etiche, sociali, politiche e culturali, ma che nondimeno può rivelare molto del modo in cui intendiamo guardare al mondo e a noi stessi – oltre che contribuire all'articolazione di una teoria dell'economia circolare in un senso più globale: per l'economia circolare, la natura è un teatro di innovazioni e trasformazioni, o è piuttosto un luogo in cui la ripetitività e la stabilità la fanno da padrone? Facilmente, la risposta sembra stare anche per Stahel dal primo lato, ma proprio per questo bisognerà arrivare a domandarsi se e fino a che punto la natura sia effettivamente *circolare*.

R. Ronchi, B. Stiegler, *L'ingovernabile. Due lezioni sulla politica*, il melangolo, Genova 2019, 79 pp.

Eugenio Buriano

Questo volumetto raccoglie i contributi che Rocco Ronchi e Bernard Stiegler hanno presentato durante la prima edizione del KUM! Festival, tenutosi presso Ancona tra il 10 e il 12 Novembre 2017.

Introducendo gli interventi, Leoni, evidenzia che il problema del governo può essere letto secondo due principali direttive. Da una parte troviamo l'idea per cui si deve manovrare un'imbarcazione imprimendo una forma dall'alto, mediante l'imposizione dell'intenzione del timoniere sul moto ondoso, considerando quest'ultimo una massa informe o una fiera da domare. Dall'altra parte, invece, si dà la convinzione che governare significhi intercettare la fluttuazione liquida del mare, conformandosi a essa senza violentarla. Al primo modello corrispondono la tentazione "sovranista" e una metafisica onto-teo-logica votata alla trascendenza; trascendenza dello stato di eccezione, fondata a sua volta sull'irriducibilità dell'uomo rispetto agli altri enti, stante la sua inaudita abilità di dare senso alle cose, infondendo loro una direzione. Al secondo, invece, per certi aspetti erede di istanze materialiste e vitaliste, compete una razionalità micrologica e capillare, isomorfa alla duttilità che contrassegna gli eventi della storia, incline a una politica dell'immanenza, nella quale «è il timoniere che deve rendersi inumano, insignificante, ingovernabile» (p. 11).

Gli interventi di Ronchi e Stiegler s'inscrivono, ciascuno a proprio modo, nel canone immanentista, rivendicando la destituzione del primato ontologico dell'uomo e proclamando la fine dell'Antropocene, da cui conseguirebbe il collasso della nozione moderna di "sovrantà". Entrambi i contributi denunciano l'inadeguatezza dello schema aristotelico di materia e forma, da Ronchi discusso nei suoi fondamenti metafisici, da Stiegler negli esiti psicologici.

Per un verso, il dualismo originato da questo modello, applicato alla cibernetica, legittimerebbe l'imposizione autoritaria e verticale della forma sulla materia, bisognosa di definizione in quanto informe. Ronchi rintraccia per altro nel mito del *Timeo* un'esemplificazione paradigmatica di quest'opposizione, ancor prima della tematizzazione messa a punto dallo Stagirita: il racconto del demiurgo presupporrebbe un'erotica fallocentrica ed edipica, atta ad esaltare una volontà regia, ascrivibile all'uomo soltanto, in grado di domare, fino a neutralizzare, l'elemento magmatico e amorfo della vita. Sicché l'ilemorfismo si rivelerebbe anticamera del

dispotismo politico e della totalizzazione etica, perché incapace di accogliere la generatività spontanea della materia, la sua capacità pulsante, autoerotica, di autofecondarsi (pp. 30-31).

Sul versante psicologico, Stiegler mostra l'effetto organicistico che consegue dall'assunzione dell'anima come principio formale preposto all'organizzazione delle potenze insite nel ricettacolo materiale del corpo. A ben vedere, Aristotele palesava quantomeno un dubbio sull'intendere questo rapporto alla stregua di un pilota che governa la nave. Ciononostante, la metafora cibernetica ricorrerà da Tommaso sino alla sesta delle *Meditazioni* cartesiane per illustrare il commercio psico-somatico, subordinando la realtà iletica a quella formale, in qualità di suo strumento, organo. Per Stiegler, questa concezione deriva da una distorsione antropotecnica ingenerata da una tacita premessa idealistica, per la quale il conducente, l'anima o lo spirito, vale a dire l'uomo, rende funzionante, ricca di significato, "storica", la natura, altrimenti insipida e insensata (pp. 48-50).

A giudizio di Ronchi, il prometeismo ilemorfico insorge laddove la filosofia rinuncia alla vocazione socratica: non appena essa crede di poter disporre dell'ingovernabile, piegando a proprio piacimento la potenza informe del reale, degenera in ideologia. Dopotutto, al cuore dell'invettiva platonica contro la contraffazione sofistica, come si evince dalle prime pagine del *Gorgia*, sta la contestazione dell'utilizzabilità di tale potenza, come se si trattasse di una sostanza maneggiabile, incanalabile o facilmente riconducibile a scopi umani: «per Platone, la retorica inizia quando il potere entra nell'ordine del discorso come qualcosa che può essere "usato", bene o male poco importa» (p. 16). Al contrario, «per il filosofo [...] la potenza è [...] un *indisponibile* con il quale si ha a che fare indipendentemente dalla propria volontà» (p. 17); l'ingovernabile s'inscrive nel registro dell'essere, non dell'avere, dove "essere" significa potenza, produzione di effetti. Pertanto, un ente è perché causa qualcosa (pp. 17-20).

L'ilemorfismo nasce esattamente dalla sussunzione della *dynamis* sotto il predicato logico dell'avere: «potere è *disporre* della potenza» (p. 23). Si dice dunque "potente" chi può anche il proprio contrario, la propria impotenza (*adynamia*), sospendendo il corso delle cose, paralizzandolo. Dalla sua capacità di revoca consegue la grazia, cifra di ogni maestà – un sovrano comprova il proprio stato nel momento in cui deroga eccezionalmente alla retribuzione corrente, ponendosi al di là della legge, "graziando" dalla pena il suddito (pp. 23-24).

Contro l'intendimento aristotelico occorre rifarsi, secondo Ronchi, a un'accezione della potenza eleatica, megarica, e in fondo socratica, per estromettere il verticalismo dispotico e l'antropomorfismo del sovranismo onto-teo-logico in favore di una cibernetica «realista e pragmatica» (p. 27). Ma come articolare, più specificamente, un'arte del governo che tenga fede alla coestensività di essere e potere? Come concepire, insomma, una cibernetica dell'essere e non dell'avere?

Ronchi si rivolge a una linea reietta ma variegata di pensatori, tacitamente megarica, in cui si annoverano illustri esponenti del realismo politico, da un certo Machiavelli a un certo Hegel, oppure autori dal tono materialista, da Spinoza a

Marx, fino al vitalismo dionisiaco di Nietzsche e Deleuze (pp. 27-28). Contro la violenza del paradigma teologico-politico classico, figlio dell'ilemorfismo e del pregiudizio antropocentrico, egli oppone l'auspicio nietzscheano della «grande politica», impiegando una retorica che tutto intende enfatizzare tranne che una qualche pomposità magniloquente. La grandiosità qui invocata allude paradossalmente a una «umile virtù cibernetica» (p. 27), kenotica e non eccezionale. Rispetto alla strategia katecontica che incaricherebbe una classe sociale (come la borghesia) o una figura monarchica della sospensione, del trattenimento, della potenza, Ronchi propone di riabilitare l'astuzia di quei «mestieri minori», di quelle «arti» che Deleuze e Guattari, in *Mille piani*, esaltavano contro la regalità austera, se non autocratica, della scienza, anzitutto quella che si occupa delle cose divine – la teologia –, con l'obiettivo di liberare la potenza, non di reprimerla. «La differenza», puntualizza l'autore, «è data dal rapporto con il materiale o, più precisamente, dalla posizione che occupa la materia nel processo “tecnico”» (p. 30): «c'è scienza regale là dove la materia è oggetto che deve essere messo in forma» (*Ibid.*), mentre «c'è arte, nel senso minore del termine, dove la materia è *soggetto*» (p. 31), ossia dove è la spontaneità degli eventi a istituire la norma, un «*Nomos* nomade, [...] immanente» (*Ibid.*).

La virtù cibernetica si situa «alla congiunzione dell'impossibile e del necessario» (p. 22), tra l'indeducibilità della vita e l'obbligazione che scaturisce da quest'imprevedibilità. L'arte minore, mestiere impossibile, non pretende di pacificare il conflitto delle forze in opera. Al contrario, consapevole dell'ineliminabilità della «guerra civile» (Nietzsche) e dell'incoercibile dirompenza della «macchina da guerra» (Deleuze-Guattari) che alimenta il tessuto politico, ne promuove una comprensione mercuriale, kairotica, «convertendo astutamente il vincolo in *occasione*» (p. 33). Con una chiara eco platonica, Ronchi paragona la tecnica del governo a occupazioni modeste, a professioni malleabili, in grado di adattarsi a ogni situazione, confezionando di volta in volta un abito su misura, con un ritaglio puntuale, che ricalca e non lacera le venature naturali (pp. 32-33). Si tratta, quindi, di una cibernetica che promuove «una specie di riformismo radicale» (p. 39), rimettendosi in gioco, reinventandosi di circostanza in circostanza, con un temperamento vivente, «esattivo», secondo l'espressione del biologo Gould coniata in opposizione a «adattivo», in cui risuona invece un'attitudine passiva (pp. 37-39).

L'intervento di Stiegler, pur condividendo l'obiettivo programmatico di Ronchi, riformulato nei termini di uscita dall'Antropocene in vista del Negantropocene, si affida a una costellazione speculativa differente, rischiarata dall'antropologia filosofica, ma prevalentemente post-derridiana, con evidenti influssi simondoniani, testimoniati sin dal riferimento iniziale alla cibernetica di Norbert Wiener, autore molto caro a Simondon (p. 45). A ciò si aggiunge un inusitato interesse per la fisica del XIX secolo, con particolare riguardo per Schrödinger e Clausius, dai quali Stiegler mutua il concetto di «entropia», identificandovi l'ingovernabile (p. 71).

Se la vita manifesta una complessiva tendenza centrifuga, destinata a incrementare il disordine cosmico, l'arte politica, suggerisce l'autore, dovrebbe promuoverne il differimento, la dilazione, il ritardo (pp. 45, 71-72). Stiegler coglie tuttavia un'ambiguità essenziale nella cibernetica, svelandone lo statuto enantiosemico, derridianamente farmacologico: per un verso, essa si rivela oppiacea, obnubilante, a causa degli effetti organicisti innescati dalla sempre crescente informatizzazione. La pretesa di ricondurre la vita a un'algoritmica computazionale a livello macroscopico, anzitutto macroeconomico, è figlia di quell'atteggiamento idealistico, a sua volta dipendente dallo schema ilemorfico, che rivendica la necessità del controllo su larga scala di ogni aspetto del reale, rendendolo prevedibile, perfettamente governabile entro una griglia di probabilità (pp. 49-52). Ciononostante, la cibernetica sortisce anche esiti lenitivi, terapeutici. Ma come se ne realizza una farmacologia positiva?

Il segreto risiede in un'adeguata dose del farmaco, e non, certo, nella sua mancata assunzione. Stiegler non denega la pervasività dei processi di automazione, ma sollecita a viverli dall'interno, appieno, circoscrivendo di volta in volta la loro fluidità numerica; con i termini di Spinoza, riferimento in comune con Ronchi, occorre «fare corpo» (p. 61) con essi, «partecipando alla concretizzazione di un exorganismo» (*Ibid.*). In generale, l'exomatizzazione, con cui s'intende l'oggettivazione di un corpo esterno, protesi tecnica dell'inventore, risulta insopprimibile: essa sta a fondamento di ogni processo d'individuazione, psichica o collettiva perché ogni atto umano prevede un'iscrizione, un'estrinsicazione del sé in altro (p. 59). Del resto, la specificità dell'uomo è determinata dall'abilità di lasciar tracce, memorie estrinseche, ipomnematiche, in cui questi può riconoscersi. Ora, la cibernetica dovrebbe coadiuvare tale riconoscimento, e non occultarlo.

La razionalizzazione imperante, a giudizio di Stiegler, ha contribuito a dilatare il tasso di stupidità e follia piuttosto che ridurlo, com'era nei propositi d'origine. Le cosiddette *smart cities*, complessi urbani automatizzati, non manifestano nessun attributo davvero "intelligente". Lungi dal rendere il mondo maggiormente abitabile, hanno accentuato l'insospitalità dell'ambiente, moltiplicando le psicosi, e perciò acuendo l'entropia del sistema (pp. 58-60). Al contrario, affinché una città si mostri «really smart», bisognerebbe investire in un'operazione di riterritorializzazione, compatibilmente con i fenomeni di deterritorializzazione globale, prescrivendo cioè «perimetri, prestazioni, caratteristiche funzionali, detto altrimenti [...] del *design territoriale*» (p. 61).

Similmente alle arti minori menzionate da Ronchi, anche Stiegler si rivolge a un sapere del limite, umile, che a tratti può rassomigliare a un esercizio critico d'ispirazione kantiana, com'egli riconosce, ma a patto di non fondarne la validità su un corredo di valori già dati; la portata etica di ogni atto va semmai comprovata nella singola occasione, senza il ricorso a una metafisica dei costumi, bensì con l'appoggio di «una nuova cosmologia razionale e speculativa», (p. 53) che sola fornisce la misura, sempre locale, rallentando la dispersione cosmica.

All'opposto, l'esemplarismo disincarnato professato da un certo normativismo ha scatenato la promulgazione di algoritmi universali, fomentando la «disrupzione», ossia la proletarizzazione e l'impovertimento delle forze sociali, sfrangiandole. Il riconoscimento da parte di un soggetto empirico in un protocollo ideale non può aver luogo, né mai potrà averlo; la credenza contraria, che guida le *smart cities*, produce piuttosto «una *dissocietà*, una dissociazione e una disintegrazione automatica che prepara un'esplosione sociale» (p. 69). Ci si riconosce sempre e solo disautomatizzando, cioè disconnettendo i meccanismi impersonali cui si è passivamente sottoposti (pp. 68-69). Una farmacologia positiva della cibernetica mira a riscoprire l'attività cooperativa, la sinergia di saperi, rendendo la città davvero urbana, abitabile, davvero intelligente, “*smart*”, concependola come un «laboratorio di riproduzione» (p. 69), che pure si abbisogna dell'exomatizzazione più recente, come la digitalizzazione, ma ripensandola senza sosta, ricreandola, rivivificandola. L'operazione *noetica*, cifra della ritrovata intelligenza, consiste in fondo in ciò che Simondon denominava «trasduzione» – ispirandosi, fra l'altro, alle diairesi platoniche –, designando la capacità di cogliere forme comuni cui si appartiene, isomorfismi in cui i collettivi s'individuano, «facendo corpo». A giudizio di Stiegler, il progetto di ristrutturazione territoriale di Parigi, noto come *Plaine Commune*, si sta effettivamente muovendo in questa direzione, facilitando la conurbazione e l'intreccio – trama di un abile tessitore – dei vari distretti, di modo che «si potenzino positivamente» (p. 65), ossia vicendevolmente (pp. 62-65).

In definitiva, una comunità siffatta, impegnata nell'emendazione continua di sé, si rivelerebbe, tanto per Ronchi, quanto per Stiegler, policentrica, eteroclita, frastagliata: per il primo nomade, per il secondo neghentropica. In ambo i casi, l'ingovernabile si dice in due sensi, nominando, da un lato, l'aver-luogo della differenza, l'irrompere entropico e disordinato della novità, e – dall'altro lato – la monade, l'irriducibilità indeducibile del singolare.