



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)

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'introyezione 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.