

FERDINANDO G. MENGA

Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica

ABSTRACT

Intergenerational Justice represents a field of studies in which the so-called *Continental* philosophical approach is nearly absent. Despite its lack of influence within the debate, I would like to show however that a determined phenomenological perspective drawing from the motive of alterity can shed new light on such a topic with promising outcomes. More precisely, my main concern will be to display how such an approach can provide a thorough justificatory underpinning for a responsibility towards future generations, while denouncing at the same time that, when it comes to delivering a grounding for such a responsibility, most mainstream approaches reveal a major shortcoming: they relate back to the resource of a moral intuition, which remains nonetheless mainly unquestioned in its genesis and mostly extrinsic to the very theoretical structure of their own argument.

Quello della giustizia intergenerazionale è un campo di studi in cui il così detto approccio filosofico di matrice “continentale” si rivela pressoché assente. Tuttavia, nonostante siffatta influenza all’interno del dibattito, con il presente intervento mi propongo di mostrare quanto una determinata prospettiva fenomenologica, incentrata sul primato dell’alterità, possa gettare nuova luce su una tale questione. Nello specifico, cercherò di delineare i termini in cui la prospettiva proposta sia in grado di fornire una genuina fondazione giustificazionale per una responsabilità verso le generazioni future di contro ad una peculiare carenza al riguardo presente in molte delle teorie *mainstream*. Queste ultime, infatti, non appena sono chiamate a fornire un vero e proprio fondamento motivazionale per la responsabilità intergenerazionale, si limitano spesso a ricorrere all’istanza di un’intuizione morale, la quale tuttavia – come cercherò di mostrare – non soltanto resta inquestionata nella sua genesi, ma mostra anche un carattere pressoché estrinseco rispetto al loro stesso impianto teorico.

KEYWORDS

intergenerational responsibility, phenomenology, moral intuition, alterity/otherness, futurity

responsabilità intergenerazionale, fenomenologia, intuizione morale, alterità, futuità

FERDINANDO G. MENGA *

*Per una giustizia iperbolica e intempestiva.
Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale
in prospettiva fenomenologica*

«I must confess to feeling great discomfort
in moving outside a framework in which
ethical principles are related to human
interests, but if I am right then these are the
terms in which we have to start thinking»

BRIAN BARRY, *Justice Between Generations*

1. *Introduzione: un dibattito teorico ancora aperto* – 2. *Le principali teorie sulla responsabilità intergenerazionale e i problemi correlati* – 2.1 *Il contrattualismo ideale di John Rawls* – 2.2 *Il contrattualismo effettivo di David Gauthier* – 2.3 *La prospettiva utilitarista* – 2.4 *Le impostazioni metafisico-giusnaturaliste* – 2.5 *Le teorie della reciprocità indiretta e discendente* – 2.6 *Le teorie libertarie e la clausola limitativa di Locke* – 3. *Le teorie della responsabilità ridotta e della non-responsabilità verso le generazioni future* – 3.1 *L'obiezione dell'ignoranza nei confronti del futuro remoto di John Passmore* – 3.2 *L'obiezione della comunità morale di Martin P. Golding* – 3.3 *La conclusione della non-responsabilità a partire da alcuni motivi di matrice teologico-escatologica* – 3.4 *La tesi della non-responsabilità verso le generazioni future in base al Non-Identity Problem di Derek Parfit* – 4. *Per una responsabilità intergenerazionale a partire dalla prospettiva di una fenomenologia dell'alterità.*

* Post-Doc Fellow, Universität Tübingen. E-mail:
ferdinandomenga@gmail.com.

1. *Introduzione: un dibattito teorico ancora aperto*

La rilevanza della questione riguardante la responsabilità nei confronti delle generazioni future si attesta ormai in ogni ambito della vita pubblica: dai dibattiti scientifico-disciplinari al settore dei media, fino ad entrare a pieno titolo nelle odierne agende politico-istituzionali nazionali e di governance internazionale. La crescente preoccupazione per temi quali il riscaldamento globale e il cambiamento climatico, l'esigenza di uno sviluppo sostenibile, ma anche la protezione del patrimonio genetico e culturale, ruota costantemente attorno alla medesima domanda: come lasciare in eredità una vita degna d'essere vissuta tanto ai nostri successori, quanto agli abitanti del pianeta di un futuro lontano?

Per quanto però la percezione di un tale richiamo alla responsabilità possa mostrare un carattere esteso, diffuso e addirittura urgente a livello socio-politico, a livello teorico, la questione concernente la sua stessa giustificabilità o fondatezza permane a tutt'oggi un tema ancora irrisolto. Non appena si va ad indagare, infatti, la situazione del dibattito in corso, ci si imbatte immancabilmente in un'inconciliabile divergenza di fondo che palesa una tensione dal carattere squisitamente teorico assai rilevante: quella tra le posizioni a chiaro sostegno di una responsabilità intergenerazionale e quelle che, invece, teorizzano l'assenza – o la tenuta assai ridotta – di un fondamento motivazionale davvero in grado di giustificarla.

Nel quadro di una tale divergenza e alla luce della sua elevata posta in gioco, la riflessione filosofica è, pertanto, oggi più che mai chiamata a prendere posizione e, per quanto possibile, a cercare nuove strade e prospettive al fine di illuminare in modo rinnovato gli aspetti e gli snodi

fondamentali concernenti una vera e propria giustificabilità della responsabilità verso le generazioni future¹.

È proprio in tale traiettoria che intendo inserirsi il contributo teorico che mi accingo a proporre. Come cercherò di mostrare nel corso del mio intervento, quello che intendo qui prospettare è un approccio dal carattere inedito e al contempo dai risvolti teorici decisivi. L'aspetto inedito è costituito dal semplice fatto che l'apporto che voglio proporre trae sostanza da un'impostazione pressoché assente nel dibattito *mainstream* sulla questione intergenerazionale. La prospettiva a cui mi riferirò, in effetti, può essere generalmente ricondotta agli studi di area fenomenologica e, ancor più nello specifico, ad impostazioni fenomenologiche incentrate sul primato di una responsabilità etica che trova il suo motivo propulsore in un appello irriducibile da parte dell'alterità. Come si può intuire, non è necessaria alcuna lunga ricerca bibliografica per rendersi conto che su tale approccio – che si richiama ad autori quali Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur, Derrida e Waldenfels – le pagine in seno al dibattito sull'etica intergenerazionale sono tutte ancora da scrivere. Sennonché, nonostante una tale carenza, a mio avviso, è esattamente a partire da un tale approccio che può emergere un contributo teorico assai promettente all'interno della questione a tutt'oggi ancora irrisolta su una

¹ È ad una tale divergenza teorica di fondo che continuano a fare ancora riferimento – sebbene con accentuazioni e preoccupazioni diverse – gli ultimi volumi e saggi pubblicati sulla questione. Si vedano soprattutto BAUMGARTNER 2005, PALOMBELLA 2007, BIFULCO 2008, MUERS 2008, BIRNBACHER 2009, THOMPSON 2009a e 2009b, KARNEIN 2012. Fra i volumi collettanei, in cui la questione trova rilievo, cfr. TREMMEL (ed.) 2006, ROEMER, SUZUMURA (eds.) 2007, GOSSERIES, MEYER (eds.) 2009, MEYER (ed.) 2012.

“fondazione” o, più precisamente, “giustificazione” di obblighi verso esseri futuri.

Al fine di poter esibire in modo chiaro e puntuale i termini in cui l’approccio appena annunciato si innesta e interviene all’interno del dibattito predominante, scandirò il mio contributo lungo le seguenti tappe.

(a) In primo luogo, illustrerò le maggiori teorie dedicate al tema di una responsabilità verso le generazioni future, evidenziandone tanto i lineamenti fondamentali quanto i maggiori punti critici e principali obiezioni. Qui la descrizione e discussione critica verterà soprattutto sulle posizioni di provenienza contrattualista, utilitarista, metafisico-giusnaturalista, di reciprocità indiretta e libertaria.

(b) La segnalazione delle criticità interne a suddette teorie rappresenterà tuttavia solo un primo e preliminare piano problematico, ossia un piano a partire dal quale sarà necessario fare emergere quello che ritengo il nodo teorico-problematico vero e proprio del dibattito. Tale nodo è costituito dalle linee argomentative di quelle che potremmo chiamare le controspettive detrattive di una responsabilità intergenerazionale. Si tratta, nello specifico, di prospettive che teorizzano, a partire da diverse premesse e con linee argomentative piuttosto stringenti, non solo la posizione di un obbligo di carattere ridotto nei confronti delle generazioni future, ma addirittura, in alcuni casi, l’assenza vera e propria di una qualsivoglia responsabilità. Proprio in questo contesto, in cui ne va della tenuta stessa della difendibilità di una responsabilità verso le generazioni future, una approfondita e rinnovata analisi teorico-sistematica si rende più che mai necessaria. Qui, infatti, non ne va soltanto della questione del “come” comprendere ed implementare una responsabilità morale o un concetto di giustizia di carattere intergenerazionale, ma del “se in generale” sia giustificabile qualcosa del genere. Pertanto, la questione cruciale che bisognerà porsi sarà la seguente: in che termini si può sostenere in modo

convincente la fondatezza morale di una responsabilità verso le generazioni future alla luce di tali teorie che ne riducono o addirittura negano la giustificabilità?

(c) È proprio a questo livello che si inserisce il mio contributo. Quanto mi propongo di mostrare, infatti, è che le diverse teorie dominanti, pur prescindendo dai punti deboli e criticità interni, forniscono una risposta poco soddisfacente ad un tale quesito. Esse, in effetti, riescono a contrastare la posizione della non-fondatezza di un obbligo intergenerazionale solo grazie al ricorso ad un'istanza che si rivela non soltanto estrinseca, ma, in ultima analisi, anche incoerente coi loro stessi impianti teorici. Questa istanza, che coincide con il ricorso ad un'*intuizione morale*, e che si articola nel richiamo ad una responsabilità incontrovertibile anche di fronte a ogni contro-argomentazione razionale, in effetti – questa è la mia tesi –, non solo non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie, ma, a ben guardare, nel momento stesso in cui viene richiamata, le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne insuperabili. Ne consegue, pertanto, che l'adeguata e genuina accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello ad una responsabilità incondizionata e radicale verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra. Di qui il nucleo fondamentale del mio contributo che si proporrà esattamente di individuare una tale impostazione alternativa in un'etica di carattere fenomenologico fondata sul primato di una responsabilità che insorge non dall'estensione del modello contrattualista centrato sul presente e sulla reciprocità dei presenti, non da calcoli utilitaristici e neppure da un'impostazione atemporale di tipo metafisico-giusnaturalista, bensì a partire da un appello da parte di un'alterità genuinamente connessa al futuro. Per approfondire la portata di un tale contributo mi rivolgerò – come anticipato – alle opere di autori quali

Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Paul Ricoeur e Bernhard Waldenfels. Il principale obiettivo che mi prefiggo attraverso il confronto con le riflessioni di questi autori è quello di mostrare come i motivi che ne emergono, per quanto poco – se non affatto – discussi nell’ambito dell’attuale dibattito sull’etica intergenerazionale, risultino essere di grande fecondità al fine della riconsiderazione di una responsabilità per il futuro di carattere radicale ed imprescindibile.

2. Le principali teorie sulla responsabilità intergenerazionale e i problemi correlati

Ogni tentativo di ricostruzione delle principali linee teoriche sulla responsabilità intergenerazionale non può ignorare l’incidenza fondamentale data dal contesto d’insorgenza stesso della questione². Non si può cioè prescindere dal fatto

² Malgrado la ricerca etica si sia costantemente concentrata, lungo l’intero arco della sua tradizione, sulle conseguenze delle azioni umane, non deve sorprendere che una riflessione vera e propria sulla questione di una responsabilità intergenerazionale sia potuta emergere soltanto in un passato piuttosto recente. In effetti, è stata soltanto la progressiva ed accresciuta presa di coscienza del potere della tecnica e della sua capacità di influire sotto diversi profili ed in modo irreversibile sul futuro del genere umano ad imporre un’interrogazione specifica a tal riguardo. Così, alla fine degli anni ’60 ed inizio anni ’70, sono stati gli studi pionieristici di Jan Narveson (NARVESON 1967 e 1978), John Rawls (RAWLS 1971), Martin P. Golding (GOLDING 1971), Peter Laslett (LASLETT 1972), Hans Jonas (JONAS 1973 e 1979) e Brian Barry (BARRY 1977) a riconoscere, per la prima volta, un posto peculiare alla questione di una responsabilità intergenerazionale e, di conseguenza, a sollevare in relazione ad essa la necessità di rispondere ad una sfida dal carattere teorico del tutto inedito. Le poche

fondamentale che il problema intergenerazionale, non appena è stato riconosciuto in tutta la sua peculiare portata e difficoltà teorica, abbia trovato il suo primo luogo di accoglienza e di elaborazione all'interno di due impostazioni dominanti: la teoria contrattualista e quella utilitarista. È solo a partire da un tale avvertimento preliminare che abbiamo la possibilità di comprendere a pieno sia la configurazione specifica delle premesse a partire dalle quali il problema intergenerazionale è stato formulato e ha continuato ad essere formulato (fino ai nostri giorni), sia anche la configurazione delle varie difficoltà ad esso connesse.

La teoria contrattualista prevede, fra le sue premesse fondamentali, l'esistenza di soggetti reali orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo³. Le generazioni future, tuttavia, sono caratterizzate proprio dal fatto di non esistere ancora, a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti (*overlapping generations*). Così facendo, però, come è stato notato da diversi autori⁴, il tenore problematico stesso della questione, più che affrontato, verrebbe stravolto, poiché il problema etico vero e proprio riguardante il *futuro* verrebbe impropriamente ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica del presente. Pertanto, se si tiene fermo il

eccezioni che si registrano al riguardo sono rappresentate da alcuni scritti in ambito filosofico-politico da parte di Thomas Jefferson (JEFFERSON 1789), Edmund Burke (BURKE 1790), e Thomas Paine (PAINE 1791), ed in ambito di etica utilitarista da parte di Henry Sidgwick (SIDGWICK 1874).

³ HUME 1739, III, II, ii; HUME 1751, III, I; RAWLS 1971, par. 22; BARRY 1978, 209-217.

⁴ BARRY 1978, AUERBACH 1995, PONTARA 1995.

fatto che il concetto di generazioni future implica generazioni davvero non ancora esistenti e segnatamente appartenenti ad un futuro remoto, allora la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio impossibilitate a negoziare, accordarsi e rivendicare diritti⁵. La sfida che si pone in questo contesto è quella di capire allora come l'impostazione contrattualista possa rispondere ad una situazione che, in effetti, si distingue per la spiccata caratteristica di sfuggire al suo paradigma.

A questo ostacolo teorico della non effettiva esistenza degli esseri futuri, che d'ora in poi indicherò come O-NE (*ostacolo della non-esistenza*), se ne aggiunge un altro, quello dell'asimmetria, d'ora in poi O-As (*ostacolo dell'asimmetria*). In effetti, l'altro rilievo problematico che emerge nell'impostazione contrattualista della questione intergenerazionale è quello della evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha di incidere ed influire sul destino delle generazioni future e l'assente – o, comunque, assai ridotta – capacità d'influenza di quest'ultime sulla prima. Certo, una tale asimmetria di potere può essere attenuata dalla capacità delle generazioni future di esprimere un giudizio che incide sulla reputazione delle generazioni attuali. Sennonché, come hanno ritenuto a ragione alcuni autori⁶, lo strumento di una possibile valutazione negativa di esseri futuri sull'operato dei soggetti attuali non può certamente colmare una tale asimmetria di potere giacché, in un'ultima analisi, gli interessi materiali dei presenti rappresenteranno sempre un impulso motivazionale molto più forte rispetto all'interesse per la

⁵ WALZER 1970, NOZICK 1974, BARRY 1978, PONTARA 1995, cap. 3; KOBAYASHI 1999a.

⁶ BARRY 1977, 270 s.; KOBAYASHI 1999a, 14; BIRNBACHER 2009, 283.

gloria postuma. Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti pone, dunque, un ulteriore spinoso problema all'impostazione contrattualista.

Per altro verso, anche la teoria utilitarista deve rispondere ad una sfida teorica assai ardua nel momento in cui si trova ad affrontare la questione intergenerazionale, e ciò proprio in ragione dei caratteri di universalità ed irrilevanza temporale su cui essa fonda l'utilità o la felicità da massimizzare⁷. In effetti, mentre tali caratteri sembrano tenere nel caso del calcolo di felicità totale o media (*total o average happiness*) in un contesto limitato al presente o al vicino futuro, non altrettanto accade quando si tratta di tenere conto di generazioni appartenenti ad un lontano futuro⁸. In tal modo, l'ostacolo fondamentale che incontra la teoria utilitarista in sede di etica intergenerazionale, a prescindere dai molti altri punti critici e risvolti problematici – di cui mi occuperò più avanti –, è quello della difficoltà di stimare adeguatamente a partire dalla conoscenza presente sia “ciò che”, sia anche “la misura di ciò che” può essere valutato come utilità o danno in un futuro remoto. Questa sfida può essere definita, allora, come sfida dell'indeterminatezza o ignoranza rispetto al futuro, che d'ora in poi chiamerò O-ND (*ostacolo della non-determinatezza*).

Abbiamo così un quadro problematico d'insieme, che possiamo riassumere nel modo seguente:

O-NE (non-esistenza)	→ vs. contrattualismo
O-As (asimmetria)	→ vs. contrattualismo
O-ND (non-determinatezza)	→ vs. utilitarismo

⁷ SIDGWICK 1874, SUMNER 1978.

⁸ PASSMORE 1974, BARRY 1977, DE-SHALIT 1995, cap. 3.

Come avverte lucidamente Masaya Kobayashi⁹ e non solo¹⁰, tutte queste difficoltà risultano essere, nel loro complesso, tali da rispecchiare i limiti di un'impostazione etica fondamentalmente centrata sul *primato della temporalità presente*: primato di ciò che è empiricamente esistente solo al presente e di soggetti che sono sincronicamente presenti gli uni agli altri (O-NE); primato di una causalità che conosce esclusivamente una rilevanza etica del presente verso il futuro, ma non il contrario (O-As); primato di una possibilità di determinare uno stato etico unicamente a partire da informazioni presenti (O-ND).

In tal modo, già sulla base di queste riflessioni preliminari risulta immediatamente evidente la situazione paradossale – o comunque piuttosto singolare – che colpisce impostazioni etiche del genere, e che solleciterà la riflessione sistematica specifica del mio contributo: il carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, si trova ad essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente o della presenzialità¹¹.

Ma vediamo ora come le teorie dominanti rispondono esattamente a queste difficoltà, partendo proprio dalle impostazioni contrattualiste e utilitariste.

2.1 *Il contrattualismo ideale di John Rawls*

Come è noto, John Rawls, nella sua *A Theory of Justice*, persegue lo scopo fondamentale di elaborare un principio di giustizia dal carattere di validità ed applicabilità universali al fine di costituire una società giusta retta da istituzioni giuste. Il carattere di validità ed applicabilità universali di

⁹ KOBAYASHI 1999a, 17-20.

¹⁰ Una valutazione simile è presente in MUERS 2008, cap. 1.

¹¹ Su questo punto si veda anche MUERS 2008, 22 s.

un tale principio è garantito dal fatto di risultare da una procedura di (a) *accordo razionale* tra individui posti in una *condizione di decisione ideale* provvista di perfetta (b) *equità ed imparzialità*¹². (a) Il carattere razionale dell'accordo è costituito dal fatto che quest'ultimo è stipulato da soggetti non spinti da inclinazioni psicologiche, come l'invidia oppure l'altruismo, bensì motivati dall'esclusivo perseguimento dei propri interessi in un regime di mutuo disinteresse, dall'ottenimento della più estesa quantità possibile di beni sociali primari (libertà e opportunità, reddito e ricchezza, rispetto di sé), dalla salvaguardia dei propri diritti, dall'ampliamento delle proprie opportunità e dalla massimizzazione dei propri risultati¹³. (b) La condizione d'imparzialità ed equità decisionale è garantita invece dal fatto che un tale accordo si svolge nel contesto di un'ipotetica situazione originaria in cui i soggetti sono chiamati a decidere sui principi di giustizia sulla base di uno spesso e irremovibile velo di ignoranza¹⁴, ovvero di una totale assenza d'informazioni circa il proprio posto nella società, la propria posizione di classe o status sociale, le proprie doti naturali (forza, intelligenza ecc.), le proprie inclinazioni psicologiche (attitudine al rischio, tendenza allo sconforto, ecc.). Inoltre, tale velo di ignoranza comprende la non conoscenza delle circostanze specifiche (politiche, economiche e culturali) riguardanti la società di riferimento, come pure la non conoscenza della generazione storica a cui si appartiene, sapendo però soltanto di essere contemporanei gli uni agli altri. In tal modo, i soggetti, sulla base della totale assenza di informazioni su tutti i fattori contingenti che normalmente li spingerebbero a sfruttare a proprio vantaggio le

¹² RAWLS 1971, parr. 3 s.

¹³ RAWLS 1971, par. 25.

¹⁴ RAWLS 1971, par. 24.

circostanze particolari, e sulla base della totale mancanza di conoscenza di come le diverse alternative di decisione andrebbero a influire sulle loro posizioni finali, si accorderanno necessariamente solo in base a considerazioni generali tendenti alla massimizzazione dei risultati e minimizzazione dei rischi¹⁵. Risultato: qualunque siano i principi su cui le parti si accorderanno, essi saranno giusti. Dando seguito a queste premesse, la concezione più adeguata del principio di giustizia a cui, secondo Rawls, tutti coerentemente giungerebbero risulta essere la seguente: tutti i beni sociali primari vanno distribuiti in modo eguale. E qualora una distribuzione ineguale di uno o più di questi beni si renda inevitabile, allora questa deve essere tale da andare a vantaggio dei meno avvantaggiati¹⁶.

È in questo contesto che Rawls solleva la questione dell'estensione della sua teoria della giustizia in senso intergenerazionale. E lo fa nel momento in cui si pone il problema di un principio del giusto risparmio a favore delle generazioni future¹⁷, ossia – più precisamente – di un principio tale da essere interpretato come un accordo a cui tutte le generazioni tenderebbero affinché ciascuna di esse “sopporti

¹⁵ Su questo aspetto della teoria rawlsiana si veda in particolare BARRY 1989, 200 e KERSTING 2001, 62.

¹⁶ RAWLS 1971, par. 46. Come è noto, questa idea di giustizia si compone, nello specifico, dell'interazione di due principi (RAWLS 1971, parr. 11, 13, 39, 46). Il primo enuncia che ogni individuo ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con un simile sistema di libertà goduta da tutti. Il secondo principio, noto anche come il principio di maximin, prevede che, in caso di disuguaglianze economiche e sociali, queste devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati; b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità.

¹⁷ RAWLS 1971, par. 44.

un'equa quota dell'onere" (*fair share of the burden*) nella realizzazione e mantenimento di una società giusta¹⁸.

Soltanto che, come Rawls non manca di rilevare, proprio un tale principio del giusto risparmio per le generazioni future pone un problema teorico fondamentale alla struttura stessa della sua teoria¹⁹, giacché esso non può essere derivato da essa, nella misura in cui ci si attiene rigorosamente alle sue premesse generali. Infatti, se si guardano bene le cose, la teoria prevede che le parti in gioco nella situazione originaria sono – e sanno di essere – contemporanee²⁰ e tali da motivare le loro scelte esclusivamente in base ad una razionalità improntata sul perseguimento dei propri fini in un regime di disinteresse reciproco. Per cui la situazione che ne scaturisce, applicata al contesto intergenerazionale, non conduce affatto alla giustificazione di un principio di risparmio per le generazioni future, ma rispetta piuttosto il principio di dominanza riconducibile alla logica del dilemma del prigioniero. In base ad una tale logica, in effetti, la generazione di contemporanei radunata nella situazione originaria è razionalmente portata ad adottare una massimizzazione del proprio tornaconto non risparmiando alcunché in favore di generazioni future²¹. Ecco dunque

¹⁸ RAWLS 1971, par. 44, 289.

¹⁹ RAWLS 1971, par. 24.

²⁰ RAWLS 1971, parr. 24 e 44.

²¹ Come Pontara mostra magistralmente nella sua descrizione, la logica del dilemma del prigioniero, coerentemente applicata alla situazione originaria rawlsiana, conduce inevitabilmente all'opzione del non risparmio a favore delle generazioni future (PONTARA 1995, 80 s.). Nella terminologia di Rawls, il problema è posto nei termini seguenti: «The one case where this conclusion fails is that of saving. Since the persons in the original position know that they are contemporaries [...], they can favor their generation by refusing to make any sacrifices at all for their successors; they simply

perché Rawls, nella misura in cui mantiene salde le premesse della sua stessa teoria, ritiene di non poter coerentemente esibire alcuna ragione per cui nella situazione originaria si debba accettare un principio di risparmio a beneficio di esseri futuri²².

Ma se le cose stanno così, allora, non ci si può che chiedere il motivo per cui Rawls, nonostante la presenza di una tale difficoltà di fondo, invece di abbandonare la ricerca di un'estensione intergenerazionale della sua teoria – come ci si aspetterebbe –, continui a perseguirla. È proprio a questa altezza che, nell'impianto di Rawls, emerge in tutta la sua strategicità il necessario intervento di quello che, a ben guardare, è l'unico elemento che consente davvero una fondazione della giustizia intergenerazionale: il richiamo al motivo dell'intuizione morale. In effetti, è esattamente ad una tale intuizione che Rawls si appella nel momento in cui, nonostante quanto suggerisce la *ratio* contrattualista della situazione originaria, reputa comunque inevitabile riconoscere un'esigenza di giustizia nei confronti delle generazioni future²³.

acknowledge the principle that no one has a duty to save for posterity. Previous generations have saved or they have not; there is nothing the parties can now do to affect that. So in this instance the veil of ignorance fails to secure the desired result» (RAWLS 1971, 140).

²² Come si può qui evincere, questa conclusione illustra in modo piuttosto chiaro il tenore della difficoltà da me sopra indicata come ostacolo della non-esistenza (O-NE).

²³ RAWLS 1971, par. 44. Sul necessario ricorso di Rawls al registro dell'intuizione morale si veda soprattutto DE-SHALIT 1995, 104 s. e BARRY 1989, 191. Peraltro, Rawls stesso afferma, sin dall'inizio del suo testo, la necessità dell'adeguamento dei principi di giustizia scelti a «considered convictions of justice [...] which we make *intuitively* and in which we have the greatest confidence» (corsivo mio) (RAWLS 1971, par. 4, 19).

Ne consegue necessariamente che Rawls, per poter accogliere questo intuitivo richiamo di giustizia intergenerazionale, sia costretto ad effettuare una modifica alla sua teoria. La rilevanza estrema di questo passaggio non deve sfuggirci, poiché, a mia conoscenza, questo è l'unico luogo in cui l'autore concede una deroga alla coerenza delle premesse strutturali della sua impostazione contrattualista. Questo punto trasmette, pertanto, tutta la significatività che detiene la questione intergenerazionale, in generale, e la portata intuitiva della sua giustificazione, in particolare. Ma non solo: esso ci consente anche di riprendere e rinforzare l'assunto di fondo prospettato all'inizio, secondo cui la giustificazione di una responsabilità futura viene riconosciuta all'interno di teorie etiche improntate sul presente nei termini di un corpo estraneo, costringendole così ad aggiustamenti forzosi e spesso a risultati dal carattere contraddittorio.

Ed è proprio questo quanto avviene, a mio avviso, anche all'interno della strategia che Rawls mette in campo, quando cerca di modificare la sua teoria per rispondere all'esigenza intergenerazionale. Ma vediamo come egli imposta una tale modifica. Per Rawls, la soluzione al problema dell'estensione intergenerazionale della sua teoria di certo non può essere ricercata nell'ipotesi di una modificazione della struttura temporale della situazione originaria, in modo tale che quest'ultima, contravvenendo al principio di contemporaneità delle parti, alla fine risulti comprendere tutti gli individui appartenenti a tutte le generazioni. Avanzare un'ipotesi del genere, come rileva l'autore, equivarrebbe ad un atto di fantasia troppo azzardato, insomma ad una soluzione di carattere palesemente controintuitivo²⁴. Di conseguenza,

²⁴ Così Rawls: «[T]he original position is not to be thought of as a general assembly which includes at one moment everyone who will live at some time; or, much less, as an assembly of everyone who

l'unica possibilità di modifica rispettosa della teoria, secondo Rawls, può consistere soltanto nell'intervenire sull'*assunto motivazionale* delle parti all'interno della situazione originaria. Una tale variazione si esplicita nell'ipotizzare che i soggetti nella situazione originaria non vengano più visti soltanto come singoli motivati esclusivamente dal semplice perseguimento del proprio interesse, ma anche come capifamiglia mossi, come tali, dall'intento piuttosto naturale («natural enough», dice Rawls)²⁵ di perseguire il proprio interesse estendendolo anche a beneficio dei propri figli e immediati discendenti²⁶. In tal modo, con l'aggiunta di questa motivazione familiare, secondo Rawls, la sua teoria, da un lato, non viene trasgredita nelle sue premesse fondamentali, dato che l'interesse nei confronti di altri non sfocia in un altruismo – inconciliabile con l'approccio contrattualista – ma resta comunque contenuto entro la sfera di un interesse personale (quello dei capifamiglia), e dall'altro, si mette in grado di rispondere all'esigenza di una giustizia nei confronti delle generazioni future, rendendo possibile la ricerca di un principio del giusto risparmio a loro beneficio²⁷.

Ora, che questa soluzione di Rawls risulti molto meno innocua e “naturale” di quanto sembri per la tenuta complessiva della sua teoria, è stato rilevato da numerosi interventi critici, fino al punto che alcuni studiosi hanno addirittura ipotizzato che, con l'introduzione della variazione dell'assunto motivazionale, *A Theory of Justice*, da teoria

could live at some time. It is not a gathering or all actual of possible persons. To conceive of the original position in either of these ways is to stretch our fantasy too far; the conception would cease to be a natural guide to intuition» (RAWLS 1971, par. 24, 139).

²⁵ RAWLS 1971, par. 44, 292.

²⁶ RAWLS 1971, par. 24 e 44.

²⁷ RAWLS 1971, par. 44, 288 ss.

unitaria, si trasforma inevitabilmente in un aggregato di due vere e proprie teorie dal carattere inconciliabile: l'una intragenerazionale e l'altra intergenerazionale²⁸.

Prescindendo, però, dalle varie e complesse sfaccettature che un confronto critico con Rawls mette in campo²⁹, quello che mi interessa mantenere fermo qui è un doppio rilievo fondamentale per l'economia del mio discorso. In primo luogo, è importante registrare come la teoria rawlsiana, nonostante l'apporto della variazione motivazionale, non risulti comunque in grado di risolvere la vera questione intergenerazionale, cioè quella relativa ad un futuro remoto (O-NE). In effetti, la preoccupazione di carattere familiare introdotta nell'assunto motivazionale, se contribuisce a risolvere il problema di una responsabilità relativa ad un futuro prossimo o comunque non lontano, certamente non ha nulla da dire riguardo ad obblighi nei confronti di discendenti remoti. La strategia di Rawls bypassa completamente, per esempio, lo spinoso problema dello *sleeper-effect*, secondo cui azioni effettuate adesso possono addirittura costituire benefici per le generazioni prossime, ma effetti disastrosi per quelle lontane³⁰. Ma ancora più rilevante è la seconda obiezione, in

²⁸ Per una discussione su questa questione si veda per lo meno: KAVKA 1975, HUBIN 1976, BARRY 1977, 1978, 1989, 189 s., 1999, BIRNBACHER 1977, ROUTLEY, ROUTLEY 1978, BIRCKHAM 1981, DESHALIT 1995, 103-106, ENGLISH 1997, AGIUS 2006, WALLACK 2006.

²⁹ Ad esempio, una delle ulteriori questioni da porre è quella dell'atteggiamento riduttivo di Rawls, allorché egli restringe il tema della giustizia futura alla sola semantica economica del risparmio e dell'investimento di beni (BARRY 1977 e 1989, 192 s., PARTRIDGE 1994). Oppure la questione relativa al fatto che Rawls contempli solo obblighi positivi (agire per il bene) e sottovaluti, invece, l'importanza nel contesto intergenerazionale di obblighi negativi volti alla proibizione di arrecare danni (BARRY 1977 e 1989, 193).

³⁰ BARRY 1977, KOBAYASHI 1999a.

quanto questa interessa l'impatto teorico stesso dell'operazione di Rawls. In effetti, se si guardano bene le cose, a differenza di quanto possa pensare Rawls, l'introduzione dell'assunto motivazionale a favore dei discendenti non rappresenta affatto una lieve variazione che ben si integra con i postulati fondamentali della sua teoria, ma piuttosto una modifica dal carattere estrinseco ed ingiustificato. Per dirla con Barry, una variazione del genere assume tutto l'aspetto di un'operazione «interamente *ad hoc*»³¹, talché l'unica vera giustificazione per cui nella situazione originaria si postula un desiderio dei contemporanei per il benessere dei discendenti è semplicemente quella di riscuoterlo poi in termini di obblighi nei loro confronti. Un'operazione del genere è però troppo semplicistica e comunque ingiustificata, poiché trae fondamento non dalla logica intrinseca alle premesse stesse di giustizia, ma da un mero «fatto contingente»³² (ossia l'«interesse degli uomini per i propri discendenti»³³) surrettiziamente posto come principio. Come prosegue ancora Barry con una immagine davvero felice: è come se un prestigiatore mettesse un coniglio nel cilindro e poi, tirandolo fuori, si aspettasse un bel giro di applausi³⁴. L'incoerenza alla base della modifica dell'assunto motivazionale si palesa, inoltre, nel fatto che nella misura stessa in cui, nella situazione originaria, risulta accettabile l'ipotesi di introdurre preferenze dei contemporanei per i loro posteri al semplice fine di riscuoterli in termini di obblighi, non si capisce poi cosa mai possa impedire, sempre nella situazione originaria e per la stessa logica, di far valere un'equivalente preferenza per il benessere di alcuni

³¹ BARRY 1989, 191.

³² BARRY 1989, 192.

³³ BARRY 1989, 202 s.

³⁴ BARRY 1977, 279.

contemporanei rispetto a quello di altri³⁵. A tutto questo si aggiunga, infine, anche il fatto che proprio l'accezione familiare della modifica motivazionale rawlsiana introduce un chiaro – quanto assai problematico – postulato comunitarista all'interno dell'impianto contrattualista³⁶.

Alla luce di questi rilievi critici, la conclusione a cui perciò si giunge è che la teoria contrattualista di Rawls non soltanto non è in grado di risolvere i problemi davvero spinosi di un'etica intergenerazionale, ma, non appena cerca di affrontarli, si vede costretta a ricorrere ad un fondamento motivazionale che, in ultima analisi, risulta ad essa estrinseco ed incompatibile³⁷, tanto è vero che la costringe a pesanti contraddizioni ed *impasse* interne.

Di qui la riconferma del mio assunto interpretativo di fondo: il fondamento motivazionale adocchiato da Rawls nei termini di un'intuizione morale non può essere davvero accolto in modo radicale dalla sua teoria, poiché ciò implica lo stravolgimento stesso delle premesse di contemporaneità, presenza e simmetria su cui essa si fonda³⁸. Per dare seguito

³⁵ BARRY 1977, 279.

³⁶ DE-SHALIT 1995, 105.

³⁷ DE-SHALIT 1995, 105 s., DIERKSMEIER 2006, WALLACK 2006, MUERS 2008, cap. 1.

³⁸ Certamente nell'area del contrattualismo ideale c'è da rilevare anche la proposta correttiva dell'allievo di Rawls, David A.J. Richards, il quale, in aperto contrasto con l'ipotesi scartata dal maestro (per motivi di controintuitività), cerca di risolvere l'estensione intergenerazionale del principio di giustizia perseguendo la possibilità di una trasgressione del postulato di contemporaneità delle parti nella situazione originaria (RICHARDS 1971, 81 ss. e 1983, 134). Per motivi di sinteticità, non posso qui analizzare nel dettaglio tale proposta, la quale, a mio avviso, oltre ad essere carica di conclusioni estremamente controintuitive, non risolve comunque il problema dell'istanza motivazionale fondamentale inerente alla responsabilità

alle implicazioni di un tale richiamo motivazionale è, allora, inevitabile ricorrere – come mostrerò – ad un'altra impostazione etica rispondente ad altre premesse fondamentali: quelle della diacronia, alterità e asimmetria.

2.2 *Il contrattualismo effettivo di David Gauthier*

Una diversa impostazione contrattualista, altrettanto influente, applicata al contesto di un'etica intergenerazionale, è quella proposta da David Gauthier nel suo importante volume *Morals by Agreement* (1986). A differenza di Rawls, Gauthier non deriva i possibili principi morali a partire da un'ipotetica ed ideale situazione iniziale, in cui tutte le parti sarebbero equiparate sulla base di una sottrazione di tutte le informazioni che possono incidere sul loro potere contrattuale. Al contrario, la situazione contrattuale iniziale proposta da Gauthier si contraddistingue proprio per la sua effettività: ciascuno dei contraenti siede al tavolo della contrattazione quale soggetto razionale in base a quanto possiede grazie alle proprie doti e, quale *constrained maximizer* nel rispetto della clausola limitativa di Locke³⁹, è disposto ad accettare principi che pongono limiti al perseguimento del proprio interesse, laddove però la generale accettazione di tali principi porti nel lungo periodo alla massimizzazione del proprio tornaconto. In base a questa

intergenerazionale. Per una critica dei punti deboli di una tale teoria rimando alle considerazioni di BARRY 1977, 281 ss., 1989, 195 s. e PONTARA 1995, 82 ss.

³⁹ Come è noto, Locke sostiene che, nello stato di natura, l'appropriazione di risorse comuni (sulle quali previamente nessuno può far valere alcun diritto) può essere perseguita da ciascuno in base al principio per cui se ne lascino abbastanza e di altrettanto buone a tutti gli altri (LOCKE 1689, *Second Treatise*, par. 27).

impostazione, ne consegue che nella situazione iniziale di contrattazione vengono scelti, in base ad un processo di elaborazione strettamente razionale, soltanto principi reciprocamente vantaggiosi ai contraenti⁴⁰. Ma ne consegue anche un'altra cosa ancora più importante per il nostro contesto: dal momento che soltanto persone razionali fornite di effettivo potere contrattuale possono sedere al tavolo dell'accordo, dove vengono stabilite le norme vincolanti per tutti, chiaramente non c'è ragione alcuna di contrattare obblighi morali con soggetti senza capacità di limitarci o nuocerci e da cui, dunque, non si può ottenere un reciproco vantaggio. Pertanto, in base ai fondamenti del contrattualismo effettivo di Gauthier, fuori dalla sfera dell'obbligo o della responsabilità morale parrebbero rimanere anche e soprattutto le generazioni (non immediatamente) future, essendo sprovviste queste di ogni potere contrattuale⁴¹. Con esse infatti non è possibile intrattenere alcuna forma di scambio (O-NE), né tanto meno esse sono in grado di minacciare danni o promettere benefici ad individui ad esse precedenti (O-As).

Senonché, il punto davvero interessante è che Gauthier, nonostante queste premesse, sostiene che il suo approccio contrattualista non conduce in alcun modo a siffatte prevedibili conseguenze, bensì comporta una precisa responsabilità di ogni generazione nei confronti di quelle future, comprese quelle appartenenti ad un futuro remoto. Per l'economia del mio discorso, la rilevanza di questa posizione non consiste tanto nel carattere sorprendente della conclusione rispetto alle premesse, quanto piuttosto nella

⁴⁰ GAUTHIER 1986, 17.

⁴¹ Secondo questa logica, secondo Gauthier, restano effettivamente fuori dalla sfera morale *tout court*, gli animali, i soggetti affetti da gravi handicap e i non ancora nati (GAUTHIER 1986, 268).

strategia che l'autore è necessariamente chiamato ad adottare per giustificarla. Infatti, se si mantengono fermi i postulati che Gauthier pone alla base della sua teoria contrattualista, cioè quelli di una stringente razionalità delle scelte nel contesto di un accordo effettivo (e non ideale), allora si capisce bene che una giustificazione di obblighi intergenerazionali, a differenza di quanto avviene nella teoria di Rawls, non potrà mai basarsi sul ricorso alla risorsa ultima di un'intuizione morale (dal carattere di per sé extra-razionale). Gauthier è chiarissimo su questo punto⁴². Pertanto, in ragione dell'esclusione dell'intuizione morale come ancora di salvezza, la posta in gioco del percorso argomentativo di Gauthier risulta molto più alta e drammatica rispetto a quella della teoria rawlsiana: o la giustificazione di una responsabilità verso le generazioni future avviene esclusivamente sulla base di quanto prescrive un'impostazione contrattuale dal carattere strettamente razionale e concreto⁴³, oppure, se ciò non avviene, esistono soltanto due esiti entrambi fallimentari: se si vuole salvare la teoria, è necessario negare la giustificabilità vera e propria di una responsabilità intergenerazionale; se si vuole salvare invece l'evidenza di una tale responsabilità, si dovrà allora ammettere che la sua vera base fondazionale – la si voglia chiamare intuizione morale o in altro modo – è contenuta in un registro di pensiero distinto, a cui il contrattualismo non riesce a dare genuina espressione.

Ma, a questo punto, vediamo come Gauthier imposta quella che lui intende essere la strategia di giustificazione strettamente razional-contrattualista della responsabilità intergenerazionale. Il suo ragionamento si riduce in fondo a quello di una catena della responsabilità morale fra le

⁴² GAUTHIER 1986, 148, 269, 298.

⁴³ GAUTHIER 1986, 299 s.

generazioni che si intersecano e che si trasmette lungo la storia fino alle generazioni più remote. Il carattere razionale e contrattuale che sorregge una tale responsabilità è che, di volta in volta, alla generazione degli adulti, alla lunga, conviene tener conto delle esigenze delle generazioni più giovani, e non per spirito di altruismo, ma perché queste ultime, seppur immediatamente sprovviste di potere contrattuale, lo acquisiranno progressivamente, potendosi così in futuro rivalere sull'eventuale comportamento sconsiderato delle prime⁴⁴. Pertanto, sulla base di un puro e semplice argomento razionale, al contraente massimizzatore, in vista di minacce e danni futuri, conviene interiorizzare un principio di responsabilità per i posteri più immediati (risoluzione di O-As). Seguendo poi la concatenazione generazionale lungo il corso della storia, una tale responsabilità si spinge fino al futuro più lontano (risoluzione di O-NE).

Tuttavia, per quanto sembri convincente e ben congeniata, anche la proposta contrattualista di Gauthier detiene, a mio avviso, alcuni punti critici fondamentali⁴⁵. Essa in effetti non si rende in grado di risolvere i veri nodi scoperti dell'etica intergenerazionale, ma, in modo simile a quanto abbiamo osservato per la teoria di Rawls, nel momento in cui si pone il compito di affrontarli, si vede costretta a ricorrere ad un fondamento motivazionale estrinseco al suo impianto. Soltanto che ora – come abbiamo osservato sopra –, a differenza del caso di Rawls, essendo in Gauthier la difesa del paradigma contrattualista totalizzante, l'ammissione della

⁴⁴ GAUTHIER 1986, 299.

⁴⁵ Per una discussione approfondita dei punti critici della teoria di Gauthier in ambito di responsabilità intergenerazionale si vedano, in particolar modo, KYMLIKCA 1990, 125-132, DE-SHALIT 1995, 89 s., PONTARA 1995, 69 ss., GOSSERIES 2008, 42 s.

necessità di interventi estrinseci risulta tanto più pesante dal punto di vista teorico. Ma andiamo per ordine.

Il primo problema del ragionamento di Gauthier è che la soluzione di una responsabilità morale a catena risulta teoricamente inefficiente di fronte al fenomeno dello *sleeper-effect*, cioè degli effetti a lungo termine di azioni presenti. Si ponga l'esempio – non troppo fantasioso – di una fabbrica appartenente alla generazione attuale chiamata a smaltire dei rifiuti tossici e posta di fronte alla seguente alternativa: procedere in modo molto efficiente dal punto di vista tecnico ed ambientale però al contempo estremamente costoso, oppure interrare questi rifiuti con costi più contenuti, sapendo di procurare un grave danno a generazioni che abiteranno il pianeta fra alcune centinaia di anni. In base alle premesse della teoria di Gauthier, non si vede come possa essere reputata moralmente condannabile la scelta della seconda opzione. Infatti, se ciò che regge la catena della responsabilità è la previsione dei benefici e dei danni effettivi per il contraente della generazione attuale, allora quest'ultimo non solo non ha nulla da temere da soggetti che vivranno fra duecento anni (O-NE ed O-As), ma neppure da parte di soggetti delle giovani generazioni ad egli parzialmente contemporanee, poiché su questi ultimi non ricade nessun danno, ma forse addirittura dei benefici, visto che quanto viene risparmiato nell'opzione scelta può essere investito a loro vantaggio. Il secondo problema risulta però ancora più grave, poiché, a ben guardare, l'impostazione di Gauthier sembra non poter difendere neppure un obbligo di responsabilità verso le generazioni più prossime (quelle dei figli e nipoti). Si ponga infatti l'esempio, di nuovo per nulla fantasioso, della generazione col potere contrattuale attualmente più forte, la quale è chiamata a decidere se mantenere l'attuale welfare state, di cui è la maggiore beneficiaria, facendo gravare gli enormi oneri sulle prossime generazioni, oppure se ridurre i propri benefici a vantaggio dei posteri. Il

sostenitore del contrattualismo effettivo affermerà che, in tal caso, la teoria regge, poiché la scelta razionale del massimizzatore vincolato sarà fatta in base al bilanciamento fra i benefici attuali e il rischio di una futura rivalsa da parte delle generazioni più giovani, non appena la bilancia del potere penderà a favore di queste ultime. Eppure, se si segue in modo coerente la logica di Gauthier, questa conclusione non è affatto così scontata. Infatti, non è per nulla detto che il calcolo di bilanciamento fra benefici e rischi, che il massimizzatore vincolato senz'altro opera, lo conduca alla conclusione di dover modificare la politica di welfare in modo tale da sacrificare parte dei benefici attuali per evitare ripercussioni o vendette future a suo carico⁴⁶. Potrebbe benissimo ragionare in base alla logica per cui, dovendo comunque ad un certo punto sostenere dei sacrifici, tanto vale accumulare i benefici per il tempo più lungo possibile, cioè fintantoché non si riduce il suo potere contrattuale e comunque provvedendo ad assicurarsi una riserva per i tempi bui (peraltro, non è proprio in questa prospettiva che molte politiche del welfare permangono oggi?). Questa strategia è inoltre avvalorata da un altro ragionamento totalmente coerente con la teoria del contrattualismo effettivo: più il massimizzatore sfrutta la sua posizione di forza attuale, meno i soggetti, che avranno potere contrattuale in futuro, saranno in grado di costituire un'effettiva minaccia per lui a causa dell'indebolimento subito. Per cui, pur tenendo conto dei rischi che possono provenire da tali soggetti futuri, tanto vale sfruttare il potere contrattuale attuale al massimo. Questi rilievi critici mostrano, in definitiva, quanto sia problematica la giustificazione di una responsabilità nei confronti delle generazioni future a partire da una prospettiva di contrattualismo effettivo.

⁴⁶ Mutuo questo esempio da PONTARA 1995, 71 s.

Sennonché, contro queste critiche, la teoria di Gauthier sembra detenere un poderoso strumento di difesa: il rispetto da parte del massimizzatore della clausola limitativa di Locke, la quale in generale prevede che ciascuno possa appropriarsi di beni comuni solo alla condizione di lasciarne abbastanza e di altrettanto buoni agli altri. Sulla base di una tale clausola, ai contraenti, per quanto motivati dal perseguimento del proprio tornaconto, è preclusa la possibilità di peggiorare la situazione altrui, tanto più quella delle generazioni immediatamente future⁴⁷. Tuttavia, proprio qui sta il punto più nevralgico, a mio avviso: l'introduzione di una tale clausola non si armonizza affatto con l'impostazione strettamente razionale del contrattualismo effettivo, ma, in ultima analisi, viene a ricoprire proprio quella medesima funzione di fondazione motivazionale di carattere estrinseco che, nella teoria di Rawls, era esercitata invece dall'intuizione morale. È Gauthier stesso a suggerire *volens nolens* siffatta conclusione. Infatti, egli, per quanto escluda categoricamente la possibilità di qualsivoglia intuizione morale *ex ante* a sostegno della struttura contrattuale, nondimeno deve contravvenire a questa medesima premessa, nel momento stesso in cui introduce il requisito del rispetto della clausola limitativa, ammettendo che quest'ultimo – cosa fondamentale per l'economia del mio discorso –, non derivabile da alcuna giustificazione razionale, può essere soltanto posto quale condizione previa al contratto:

«The proviso [...] is not the product of rational agreement. Rather, it is a condition that must be accepted by each

⁴⁷ Proprio questo sostiene Gauthier quando afferma che «the members of each generation are *protected by the proviso* from activities of their predecessors that would deplete the resources available to them and curtail their opportunities» (corsivo mio) (GAUTHIER 1986, 303).

person for such agreement to be possible. Among beings, however rational, who may not hope to engage one another in a cooperative venture for mutual advantage, the proviso would have no force»⁴⁸.

Ecco, dunque, come anche nell'impostazione razional-contrattualista di Gauthier, alla fine, il fondamento motivazionale ultimo, che funge da base per l'obbligo morale nei confronti delle alterità lontane nel tempo, si risolve in un elemento non riconducibile alle premesse contrattuali stesse, ma fa segno verso un luogo altro del pensiero etico.

E questo esito è avvalorato, inoltre, da un ultimo rilievo critico: l'inefficacia di principio della clausola limitativa nell'estensione intergenerazionale del contrattualismo effettivo. Infatti, tale clausola, pur concedendo come irrilevante il fatto che derivi da una fonte estrinseca all'impianto contrattuale, nel momento in cui la si lascia agire all'interno del paradigma di Gauthier, non riesce comunque ad apportare l'esito sperato nel contesto della giustificazione di obblighi verso soggetti remotamente futuri. Secondo le premesse del contrattualismo effettivo, l'intervento limitativo della clausola lockeana può sortire gli esiti sperati solo in un contesto di mutuo vantaggio e reciproco potere contrattuale. Essa non può porre alcun vincolo sui comportamenti degli individui qualora questi si confrontino con altri sprovvisti di potere contrattuale, o perché troppo deboli o perché non ancora esistenti (O-As e O-NE). Ciò comporta dunque che, sulla base del paradigma contrattualista di Gauthier, la clausola limitativa di Locke non entra davvero in funzione nei confronti di generazioni non immediatamente interconnesse⁴⁹. E

⁴⁸ GAUTHIER 1986, 16.

⁴⁹ Peraltro, una tale conclusione la si può raggiungere – traendo spunto da PONTARA 1995 –, estendendo proprio un esempio davvero

questo conduce all'esito per cui la genuina giustificazione di una responsabilità intergenerazionale non può essere coerentemente ricercata neppure nell'impostazione del contrattualismo effettivo.

2.3 *La prospettiva utilitarista*

La teoria utilitarista si basa sul presupposto fondamentale secondo cui una società giusta è quella che risponde all'obbligo universale di promuovere la massima felicità o benessere possibile per la totalità dei soggetti coinvolti. Il calcolo dell'utilità da perseguire può basarsi principalmente su due varianti: quella che mira alla massimizzazione dell'utile totale (*total utilitarianism*) o quella che persegue la massimizzazione dell'utile medio (*average utilitarianism*) per la popolazione. A prescindere dalla variante che si scelga, il punto che comunque resta fermo è il carattere

significativo che Gauthier propone a difesa della limitazione dell'applicabilità della clausola di Locke. È l'esempio dei due pescatori che vivono lungo il fiume: uno a monte e l'altro a valle. Secondo Gauthier, il pescatore a monte, sebbene peggiori la situazione del pescatore a valle, gettando rifiuti nel fiume, comunque non viola la clausola limitativa di Locke in base all'impostazione del contrattualismo effettivo, poiché, non essendoci possibilità di vera e propria interazione contrattuale tra i due, per il primo desistere da una tale condotta non comporterebbe alcun vantaggio (GAUTHIER 1986, 211 s.). Ora, come si può intuire, è estremamente semplice pensare al fiume dell'esempio come flusso del tempo e ai due pescatori come a due generazioni distanti tra loro nel tempo. Come si può facilmente evincere, per la stessa logica, neppure in una tale situazione può essere difesa la clausola limitativa di Locke. Conclusione: l'impostazione del contrattualismo di Gauthier, nonostante gli sforzi dell'autore, non riesce in alcun modo a difendere coerentemente una responsabilità nei confronti delle generazioni future.

aggregativo della teoria⁵⁰; ovvero all'utilitarista non interessa tanto la giustizia dei criteri di distribuzione dell'utile fra i membri della società, ma la misura totale di esso o la grandezza del suo valore medio.

Posta di fronte alla questione di considerare e giustificare possibili obblighi nei confronti di esseri futuri, l'impostazione utilitarista risponde in termini positivi proprio sulla base della forza che le proviene dalla sua stessa prospettiva universalista: l'obbligo di perseguire la massima felicità per tutti si fonda su un valore di carattere universale, pertanto l'ottemperamento di questo obbligo non può dipendere né dal luogo, né dal tempo in cui un soggetto vive⁵¹. Così, Sidgwick, probabilmente il primo utilitarista a porsi una questione del genere, osserva:

«It seems [...] clear that the time at which a man exists cannot affect the value of his happiness from a universal point of view; and that the interests of posterity must concern a Utilitarian as much as those of his contemporaries»⁵².

Senonché, la soluzione della questione degli obblighi verso esseri futuri attraverso la pretesa di valenza universale e, dunque, di irrilevanza temporale della teoria, risulta essere un passaggio molto più problematico di quanto possa sembrare⁵³. E la problematicità si fa sentire sotto diversi profili. In primo luogo, bisogna registrare il rilevante ostacolo – a cui si è già accennato – dell'indeterminatezza rispetto al futuro (O-ND). Infatti, se la teoria utilitarista può superare, in qualche modo, le difficoltà relative alla valutazione di ciò che

⁵⁰ SMART, WILLIAMS 1973.

⁵¹ SUMNER 1978.

⁵² SIDGWICK 1874, 414.

⁵³ SIKORA 1978; DE-SHALIT 1995, cap. 3.

può essere definito benessere in un regime di contemporaneità, ciò non vale necessariamente in sede di una previsione per soggetti assai lontani nel tempo: come ci ha insegnato la storia, le preferenze, i valori, le fonti di piacere e le valutazioni di utilità possono mutare radicalmente nel tempo. L'utilitarista che, perciò, si impegna a cercare la massimizzazione del benessere di soggetti futuri deve ammettere, suo malgrado, di non aver alcun mezzo di sicura previsione e, di conseguenza, di decisione sulle future utilità⁵⁴. Questa obiezione può essere superata solo in parte e per di più con una strategia al ribasso estremo, nel momento in cui la definizione del benessere viene ridotta al solo soddisfacimento dei bisogni primari (come ad esempio la salute), la cui persistenza si può dire effettivamente reggere ai cambiamenti d'epoca. Così facendo, però, il risultato raggiunto è davvero limitato, poiché, in fin dei conti, si finisce per confondere la configurazione del benessere con quella delle condizioni minime per la sua realizzazione⁵⁵. Ma, pur ammessa per amore d'argomento, l'invarianza temporale delle utilità, un ulteriore problema che la strategia utilitarista incontra nel contesto dell'etica intergenerazionale è il suo carattere estremamente esigente⁵⁶, che conduce fino a conclusioni controintuitive. Si tenga conto, infatti, che la teoria utilitarista, in base alle sue premesse, in sede intergenerazionale, deve mirare alla massimizzazione della felicità

⁵⁴ DE-SHALIT 1995, 81.

⁵⁵ Una tale posizione, più che all'impianto utilitarista, si approssimerebbe a quello del sufficientarismo, secondo le cui linee generali, è stabilito che i bisogni primari delle generazioni attuali hanno precedenza su quelli degli esseri futuri, ma i bisogni primari degli esseri futuri hanno senz'altro precedenza su quelli secondari e superflui della generazione attuale (DALY 1996; LATOUCHE 2007; MEYER, ROSER 2009).

⁵⁶ BARRY 1977, 275.

totale degli esseri futuri. A tal fine, dovrà perciò necessariamente esigere il risparmio di parte del capitale a disposizione della generazione attuale. Tenendo presente, però, l'ipotesi verosimile di un pressoché indefinito numero di generazioni a venire, l'utilitarista rigoroso, nella permanente incertezza rispetto a quante di esse se ne susseguiranno, non potrà che giungere alla conclusione di una necessaria esigenza di sacrifici enormi e risparmi continui, senza sapere quando arrestare un tale calvario a beneficio di esseri futuri⁵⁷.

Questa peculiare difficoltà a valutare una giusta ripartizione fra costi/benefici attuali e quelli futuri, in fondo, lascia emergere la carenza fondamentale della teoria utilitarista, ossia la sua inadeguatezza rispetto ad uno degli elementi basilari al fine di una genuina elaborazione dell'idea di giustizia: la questione della distribuzione⁵⁸. In tal modo, così come, in sede intragenerazionale, l'assenza di un'idea di giusta distribuzione conduce siffatta teoria a conclusioni aberranti, come quella di giustificare lo sfruttamento dei pochi a vantaggio dei molti⁵⁹, al fine di perseguire la massimizzazione del benessere collettivo totale, in egual modo e per lo stesso motivo, in sede intergenerazionale – come appena visto –, la costringe ad avvilupparsi in conclusioni

⁵⁷ GOSSERIES 2008, 43. Per ovviare a questa conclusione drammatica e dai connotati controintuitivi, nella teoria utilitarista sono state avanzate alcune soluzioni, come l'idea di elaborare un'analisi costi/benefici in base ad una *diminishing marginal utility* (GAUTHIER 1986, 305) oppure ad un *social discount rate* (GOLDING 1971, MUELLER 1974, STERN 2007). I problemi correlati a queste soluzioni sono molteplici e di notevole consistenza. Esulando dall'economia del presente intervento occuparsene, mi limito qui a rimandare all'imprescindibile discussione offerta da Cowen e Parfit (COWEN, PARFIT 1992).

⁵⁸ RAWLS 1971, 278.

⁵⁹ HARE 1981, 167.

assai controintuitive, come quella di un sacrificio infinito delle generazioni attuali.

Ma, oltre a questa conclusione, si tenga conto di altre due conclusioni altrettanto problematiche, estrapolate dall'impostazione basata sia sull'utile medio sia sull'utile totale. Si ponga la questione di un eventuale obbligo di procreazione nei confronti di generazioni future: nel caso dell'impostazione mirante alla massimizzazione dell'utile medio, la sola previsione di mettere al mondo un essere senz'altro felice, ma comunque meno felice della media, costringerebbe a un obbligo di non procreazione, poiché la decisione di procreare andrebbe ad incidere negativamente sul tasso medio di felicità collettiva futura. Per non parlare poi della conclusione aberrante a cui una tale impostazione conduce, ovvero la legittimazione dell'eliminazione di soggetti infelici⁶⁰. L'impostazione che mira alla massimizzazione dell'utile totale conduce, invece, ad una conclusione altrettanto assurda, visto che l'ammontare massimo della felicità dipenderebbe dalla massimizzazione del numero (cioè dall'aggregazione) dei soggetti felici. Pertanto, fintantoché la previsione di mettere al mondo un soggetto è tale per cui questo soggetto ottiene una felicità appena superiore alla sua soglia di miseria, ciò costringerebbe ad un obbligo di procreazione, di modo che la somma di felicità totale comunque aumenti.

In definitiva, come si evince da questa serie di rilievi critici, altissima è la problematicità e numerose sono le incoerenze che la teoria utilitarista si trova ad affrontare in sede di un'etica intergenerazionale proprio sulla base delle sue pretese di universalismo ed indifferenza temporale.

⁶⁰ Come è noto, tali delicate tematiche sono state al centro del dibattito sviluppatosi attorno alle tesi di Peter Singer (SINGER 1979 e 1992).

2.4 *Le impostazioni metafisico-giusnaturaliste*

Una medesima pretesa universalista e di carattere meta-temporale è quella che soggiace anche a quelle teorie che cercano di fondare e giustificare una responsabilità intergenerazionale sulla base di presupposti di tipo metafisico o giusnaturalista. In generale, queste teorie, ora di carattere strettamente ontologico-metafisico⁶¹, ora coadiuvate anche da un supporto di matrice teologica⁶², sostengono di derivare la responsabilità di esseri attuali nei confronti di esseri futuri a partire da una comunanza d'essenza o di specie⁶³. Emmanuel Agius offre probabilmente una delle formulazioni più limpide di siffatta linea argomentativa: siccome ciascuno essere umano è accomunato ad ogni altro sulla base di una comune "essenza umana", ne condivide anche e necessariamente un destino comune e le sorti di un pianeta comune a prescindere dalla generazione a cui appartiene. Dalla cui cosa ne consegue che

«it is only the *unity and solidarity of mankind* [...] *the one solid ground* [...] for asserting that it is the obligation of present generations to care about possible and probable future ones»⁶⁴.

Tuttavia, il problema fondamentale collegato con queste

⁶¹ JONAS 1979, cap. 4, parr. 4-7, CALLAHAN 1981, VISSER 'T HOOFT 1999, 149-152.

⁶² BONNICI 1998, 4 s., MERCIECA 1998, 6 s., KÜNG 1998, 78 s.

⁶³ A proposito si vedano in particolare MARITAIN 1945, JONAS 1979, cap. 4, par. 5, KAVKA 1978, 191-196, AUERBACH 1995, 213, AGIUS 1986, 1990, 1998 e 2006.

⁶⁴ AGIUS 2006, 10 (corsivo mio). In modo assai simile argomentano anche KAVKA 1981, 191 e VISSER 'T HOOFT 1999, 122, 133 s.

teorie subito emerge non appena si sottolinea il fatto che esse presuppongono la validità di una connessione motivazionale fra piano ontologico e piano etico che, a ben guardare, non risulta per nulla evidente. Perché mai, in effetti, da una condivisione d'essenza con altri soggetti appartenenti alla medesima specie ne dovrebbe discendere necessariamente un obbligo morale nei loro confronti? Diversi autori, sotto molteplici profili, hanno messo in dubbio un tale postulato ed illustrato la sua indifendibilità. Proprio riguardo a tale questione, Lévinas mostra in modo fenomenologicamente accurato non soltanto come il richiamo etico alla responsabilità verso altri insorga ancor prima di ogni costrizione ontologica e definizione d'essenza ma, per di più, come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo nella misura in cui resta collegata alla singolarità del richiamo da cui emerge, sfuggendo ad ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica⁶⁵. In modo simile si struttura anche il discorso di Derrida, il quale, parzialmente influenzato ed ispirato dallo stesso Lévinas, insiste in modo veemente sul carattere radicale ed originario di una responsabilità che si esprime esclusivamente nel suo eccesso ed iperbolicità rispetto ad ogni sua fondazione metafisica o

⁶⁵ LÉVINAS 1961, 1967, 1974. Esplicito riferimento alla prospettiva lévinassiana in ambito di una fondazione non ontologica della responsabilità intergenerazionale lo si può rintracciare in EDELGLASS 2012, 224 s., SIMMONS 2012, 238 s., TOADVINE 2012. Per una prospettiva teologica in tale contesto problematico espressamente ispirata dall'impostazione di Lévinas, si vedano STOELLGER 2006, MUERS 2008 e HATLEY 2012. È estremamente interessante registrare il fatto che anche in prospettiva analitica è possibile individuare alcuni approcci che, orientati all'affrancamento della responsabilità da un suo necessario ancoraggio di carattere ontologico, si dirigono proprio in direzione assai prossima a quella di Lévinas. Si veda in particolare PUTNAM 2004 e 2008.

contrattuale⁶⁶. Nella medesima direzione va anche la riflessione di Waldenfels, il quale illustra in modo molto efficace come la responsabilità insorga in modo originario e genuino solo nell'evento di risposta all'appello di un estraneo, ancor prima che a quest'ultimo si possa dare una configurazione ontologica⁶⁷. Ma anche Hannah Arendt opera una messa in discussione radicale del primato ontologico, nel momento in cui, nella sua riflessione sulla strutturazione costitutiva dello spazio politico, mostra come il piano dell'interazione intersoggettiva non si fondi in alcun modo sul fatto che noi incontriamo prima qualcosa come un'essenza dell'uomo e poi agiamo in base ad essa nell'ambito delle relazioni plurali⁶⁸. Al contrario, per la Arendt, se c'è un qualcosa come un momento fondativo della condizione umana, allora questo è rappresentato dal solo ed esclusivo fatto della pluralità⁶⁹, ovvero dal fatto che noi ci costituiamo anzitutto incontrando esseri umani nella loro irriducibile singolarità e molteplicità⁷⁰.

⁶⁶ DERRIDA 1990a, 1990b, 1991a, 1991b. Per un'illustrazione complessiva della riflessione derridiana sulla responsabilità si veda soprattutto LLEWELYN 2002, 17-38 e BISCHOF 2004, 312-429.

⁶⁷ WALDENFELS 1997, 2002 e 2006. Per una ricostruzione e discussione della riflessione di Waldenfels sulla responsabilità di carattere responsivo, soprattutto nel suo confronto con l'impostazione di Lévinas, si veda: VANNI 2004, 237-301 e FLATSCHER 2011.

⁶⁸ ARENDT 1958, 7 s., 1978, 46 s.

⁶⁹ ARENDT 1958, parr. 1 e 24, 1978, 21 s., 1993, 35 s., 50-52.

⁷⁰ Una radicalizzazione del paradigma arendtiano della pluralità, nella sua impostazione critica nei confronti del primato ontologico della relazione, è esercitata soprattutto da NANCY 1996 ed ESPOSITO 1998. Per impostazioni che, in ambito di etica intergenerazionale, si collegano esplicitamente al pensiero della Arendt, si veda: WHITESIDE 1994, THOMPSON 2009a, SMITH 2006 e 2012.

Ma la critica nei confronti di tali impostazioni metafisico-sostanzialistiche non si limita soltanto alla loro carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale. Pur ammettendo, infatti, per amor di argomento, che un nucleo d'essenza umana sia davvero in grado di originare qualcosa come un richiamo ad un obbligo di responsabilità, l'obiezione che comunque – e nuovamente – si pone anche in questo contesto è quella che denuncia l'inadeguatezza del paradigma ontologico nel fondare un'etica genuinamente rivolta al futuro. In effetti, mantenendo ferma la premessa ultra-temporale di una tale impostazione, non si ricava possibilità di riflessione alcuna sulla questione della giustizia distributiva di carattere intergenerazionale, cioè non si capisce perché non si dovrebbe adottare, ad esempio, una soluzione tale per cui, ai *titolari* d'umanità temporalmente lontani, non si possano o debbano preferire quelli – o almeno quelli più indigenti – appartenenti al presente. Peraltro, una soluzione del genere, che assicura precedenza ai contemporanei, sarebbe tanto più adeguata ad un'impostazione metafisica, quanto più può dichiarare di seguirne l'argomentazione caratteristica secondo cui gli umani contemporanei esprimono una realizzazione in atto dell'essenza umana, rispetto invece ad una mera realizzazione in potenza ascrivibile a esseri futuri.

Come si evince, dunque, da queste riflessioni critiche, le teorie di carattere metafisico-sostantivista, proprio nella misura in cui sussumono ogni incidenza della temporalità etica entro un'impostazione ontologica meta-temporale, lungi dal fornire una solida base giustificazionale per una responsabilità intergenerazionale, non ne accolgono neppure il vero e proprio spazio di pensabilità.

2.5 Le teorie della reciprocità indiretta e discendente

Un'altra serie di teorie che cerca, invece, di rispondere alla questione di una giustificazione di obblighi intergenerazionali

dando il necessario rilievo al fattore della temporalità, si caratterizza per l'applicazione di quella che si può chiamare la logica della "reciprocità indiretta"⁷¹. L'idea di fondo che attraversa una tale logica è quella secondo cui ogni generazione di volta in volta attuale percepisce come obbligo trasmettere o restituire in misura equivalente alle generazioni future quanto ha ricevuto dalle generazioni precedenti, e così via discendendo lungo una catena di obblighi che si snoda lungo la storia⁷². Come si intuisce, il carattere indiretto di reciprocità, che qui emerge, è costituito dal fatto che la restituzione di quanto ricevuto non si dirige verso coloro da cui si è ottenuto il beneficio (le generazioni passate), ma verso altri soggetti (generazioni future). Nello specifico, le componenti fondamentali su cui si regge una tale teoria sono due: una componente giustificazionale, che ci dice il "perché" dell'obbligo intergenerazionale, e una componente contenutistica, che definisce invece il "quanto" dell'obbligo⁷³. In tal modo, sulla base della prima componente, sappiamo che la generazione di volta in volta attuale *deve qualcosa* alla generazione successiva *perché a sua volta ha ricevuto qualcosa* dalle generazioni precedenti, e sulla base della seconda componente, sappiamo che la generazione di volta in volta attuale *deve trasmettere* alle generazioni successive *almeno l'equivalente* di quanto ricevuto da quella precedente⁷⁴.

⁷¹ Mutuo l'espressione da GOSSERIES 2001, 297.

⁷² Prospettive che, in modi diversi, vengono influenzate da tale logica sono quelle di BAIER 1981, BROWN-WEISS 1989, BARRY 1991, GOSSERIES 2009. Ma su questo si veda anche BECKER 1986, 230 s.

⁷³ GOSSERIES 2008, 41.

⁷⁴ Utilizzando la sintetica e chiara descrizione di Barry: «the line of argument is [...] as follows: since we have received benefits from our predecessors, some notion of equity requires us to provide benefits for our successors» (BARRY 1991, 231).

Prescindiamo per ora dai problemi inerenti alla seconda componente – che avremo modo di indagare nella disamina delle teorie di matrice libertaria – e concentriamo invece l'attenzione su quelli che pone la prima. In effetti, ci troviamo qui di fronte a una questione di rilevanza estrema, poiché, a ben guardare, la teoria della reciprocità indiretta avanza esattamente la pretesa di esibire il fondamento motivazionale vero e proprio per una responsabilità intergenerazionale. L'interrogativo che, per questo, preme è il seguente: è proprio vero che la fonte di ogni obbligo intergenerazionale si esprime, in ultima analisi, nel fatto che dobbiamo ai posteri perché abbiamo ricevuto dai nostri predecessori? Se così fosse, potremmo dichiarare di aver finalmente risolto lo spinoso problema del fondamento etico di una responsabilità verso le generazioni future. Ma un'analisi attenta non incoraggia in alcun modo tale esito. Anzi, l'illustrazione di alcune obiezioni alla teoria, che ne richiamano incoerenze interne fondamentali, ci conducono necessariamente a concludere tutt'altro: ossia che la reciprocità indiretta, non potendo giustificare in modo davvero coerente il richiamo ad un obbligo verso il futuro, non può che derivarlo da una fonte esterna al suo impianto. In tal modo, veniamo rimandati anche in questo contesto all'esigenza di reperire un pensiero altro davvero in grado di dare accoglienza ed espressione all'insorgenza di siffatto richiamo alla responsabilità futura. Ma vediamo le principali obiezioni sopra richiamate.

In primo luogo, bisogna segnalare che la logica della reciprocità indiretta, in modo analogo a quanto visto sopra, non spiega in modo davvero convincente il motivo per cui la generazione attuale debba trasmettere i benefici ricevuti alle generazioni future piuttosto che a quella dei genitori, in termini di restituzione, oppure ai più sfortunati tra i

contemporanei⁷⁵. Si pone, inoltre, la pesante obiezione della prima generazione: ossia, se è vero che la reciprocità indiretta si fonda sulla provenienza dei benefici ottenuti dalle generazioni passate, la prima generazione, non avendo ricevuto nulla da nessuno, rompe sin da subito la catena dell'obbligo verso il futuro. E in ogni caso, pur volendo escludere la prima generazione dall'argomento, si deve comunque ritenere che ogni generazione è sotto qualche profilo una prima generazione, avendo essa soltanto creato o scoperto qualche bene o beneficio in modo del tutto inedito. Motivo per cui, secondo la teoria, in relazione a tali beni o benefici, risulterebbe in modo contro-intuitivo un obbligo di non-trasmissione⁷⁶. Ma veniamo, per ultimo, all'incoerenza più consistente della teoria, ovvero quella relativa all'implicazione causale che dal dono deriva l'obbligo. In effetti, il fatto che una generazione abbia beneficiato di un dono dalla generazione precedente non implica di per sé un obbligo di restituzione verso i posteri. Come annota Barry, a proposito, un tale obbligo di restituzione non può trovare la sua giustificazione nella logica stessa della reciprocità, ma soltanto in una premessa ad essa esterna⁷⁷ e supplementare⁷⁸. Una premessa del genere è, ad esempio, quella di una pratica collettiva pre-esistente che prescrive di già la necessità di occuparsi degli interessi dei posteri. Il richiamo all'obbligo intergenerazionale, che ne deriva, non si basa dunque sulla catena della reciprocità intergenerazionale (devo ai successori almeno quanto ho ottenuto dai predecessori), ma su una richiesta tutta intragenerazionale, ossia quella per cui, sulla base della pratica comune già in vigore,

⁷⁵ GOSSERIES 2001, 300 s.

⁷⁶ WISSENBURG 1999, 173-180.

⁷⁷ BARRY 1991, 233.

⁷⁸ BARRY 1991, 235.

è giusto che ciascuno faccia la propria parte al fine del perseguimento dell'obiettivo prestabilito⁷⁹. Stando così le cose, però, come si può intuire, il problema del fondamento motivazionale più che essere risolto, si ripropone, venendo rispinto all'indietro, giacché ci si può chiedere cosa mai abbia potuto originare una tale pratica condivisa di preoccupazione per i posteri. Ed è estremamente significativo che, proprio al riguardo, anche autori dallo stile argomentativo marcatamente razionalistico, come Barry, siano costretti a ricorrere, in ultima istanza, per lo meno in termini ipotetici e non senza qualche imbarazzo, a qualcosa come il necessario intervento fondazionale di un'intuizione morale dal carattere certamente centrifugo rispetto a qualsivoglia impostazione razional-contrattualista⁸⁰. Ragion per cui, anche nel caso della teoria della reciprocità indiretta, a differenza di quanto questa pretende, permane un'insufficienza giustificazionale intrinseca e, di conseguenza, l'imbarazzo nell'ammettere che – per dirla con una felice espressione di Auerbach – «our moral intuitions seem to be ahead of our moral theories»⁸¹.

⁷⁹ BARRY 1991, 233.

⁸⁰ Non ci deve sfuggire, in effetti, che Barry, proprio nello strenuo sforzo di trovare un fondamento strettamente razional-contrattuale ad una giustizia intergenerazionale, debba ipotizzare scenari del genere: «Unless we are prepared to fall back on an appeal to intuitions (*and it may come to that*), the only general approach remaining is as far as I can see some sort of ideal contractarian construction» (corsivo mio) (BARRY 1977, 276). E debba concludere in questo modo: «I must confess to feeling great discomfort in moving outside a framework in which ethical principles are related to human interests, but if I am right then these are the terms in which we have to start thinking [...] [:] those alive at any time are custodians rather than owners of the planet, and ought to pass it on in at least no worse shape than they found it in» (BARRY 1977, 284).

⁸¹ AUERBACH 1995, 209. Questa medesima condizione è registrata

2.6 *Le teorie libertarie e la clausola limitativa di Locke*

Passiamo ora ad esaminare un'ultima serie di teorie piuttosto diffuse nel dibattito sulla responsabilità intergenerazionale. Si tratta di teorie che si fondano sul paradigma libertario nel rispetto della clausola limitativa di Locke. I pilastri fondamentali di questo paradigma sono due: una forte difesa dell'acquisizione di proprietà da parte dei singoli e la contemporanea osservanza di una regola restrittiva secondo cui ogni appropriazione privata iniziale di beni è legittima nella misura in cui ne lascia almeno in misura equivalente alla collettività⁸². Nel contesto intergenerazionale, una tale impostazione – secondo la precisa formulazione che ne offre Richard Arneson – può essere tradotta nei termini per cui la legittimità della proprietà e del godimento privati di beni e risorse dipende dal rispetto della possibilità di ottenimento di un equivalente da parte delle generazioni successive in termini di quota pro-capite⁸³.

Posta così la questione, nelle teorie libertarie viene alla luce – come preannunciato – la medesima problematica che emerge anche nella seconda componente delle teorie sulla reciprocità indiretta: determinare il contenuto a cui si riferisce il termine “equivalente”. Insomma, ogni generazione

anche da KAVKA 1978, 196. Una conclusione analoga può essere rinvenuta, in modo indiretto, anche nel contesto della recente argomentazione di carattere moderatamente consequenzialista di Tim Mulgan, là dove la necessità di adeguarsi a intuizioni morali fondamentali è sì posta, senza però esser mai davvero approfondita o spiegata in modo adeguato (MULGAN 2006, 1-23).

⁸² Per una approfondita discussione delle molteplici questioni che pone l'interpretazione della clausola limitativa di Locke si veda WALDRON 1979.

⁸³ ARNESON 1991, 53.

deve lasciare a quella successiva per lo meno l'equivalente di cosa⁸⁴? Stabilire siffatto contenuto è assai problematico e ci sono diverse possibilità di soluzione, le quali mettono in gioco peraltro elementi dal carattere assai controverso e di difficile gestione⁸⁵. Tuttavia, a prescindere da un tale

⁸⁴ Per una discussione del paradigma libertario nel contesto intergenerazionale si veda per lo meno: KAVKA 1978, ELLIOT 1986, ARNESON 1991, WOLF 1995, STEINER, VALLENTYNE 2009.

⁸⁵ Semplificando un po' le cose (per un'analisi più dettagliata si veda GOSSERIES 2001 e 2008) possiamo sintetizzare il quadro nel modo seguente: una prima formulazione della determinazione di equivalenza è quella che prevede che la generazione attuale lasci alla generazione successiva l'equivalente di quanto avrebbe potuto appropriare la prima fra tutte le generazioni. Una tale soluzione, che cerca di adeguarsi alle condizioni di appropriabilità originaria, conduce tuttavia a conseguenze paradossali per cui, per esempio, la generazione attuale, da un lato, è costretta a compensare, a favore delle generazioni future, i peggioramenti naturali non imputabili ad essa (terremoti, cambi climatici sfavorevoli, ecc.) e, dall'altro, può invece dissipare tutti i nuovi beni e acquisizioni che solo il suo progresso tecnologico ha prodotto (e che, quindi, non erano a disposizione nella situazione della generazione originaria). Per ovviare a tali conseguenze, è possibile adottare allora una seconda formulazione, secondo cui la generazione attuale deve lasciare alla generazione successiva non quanto era appropriabile dalla generazione originaria, ma l'equivalente di quanto questa generazione successiva avrebbe ereditato se nessuna altra generazione precedente avesse degradato o migliorato la sua situazione di partenza. Una tale soluzione, per quanto ovvia ai problemi posti dalla situazione di una generazione originaria quale unità di misura (problemi come quello di dover compensare la generazione futura per deterioramenti di carattere naturale), conduce ad altri esiti controversi: innanzitutto, non si capisce perché la generazione attuale dovrebbe comunque intervenire per compensare i danni provocati dalle generazioni ad essa immediatamente precedenti e, poi, di converso, il motivo per cui sempre la generazione attuale dovrebbe lasciare alcunché di quanto ottenuto

carattere problematico inerente alla determinazione del quanto si deve ad esseri futuri, il punto che bisogna tenere fermo è che le teorie libertarie ci dicono poco o nulla proprio rispetto all'interrogativo guida della presente ricerca, che si pone, invece, il problema di capire se, in generale, esiste un vero e proprio fondamento giustificazionale per una tale responsabilità intergenerazionale. Rispetto a

grazie ai progressi dovuti solo alle sue risorse tecnologiche e alla sua intelligenza. Per ovviare a queste *impasses* si giunge allora ad un'ultima formulazione secondo cui la generazione di volta in volta attuale deve lasciare alla generazione successiva né l'equivalente di quanto quest'ultima avrebbe potuto ottenere nella medesima situazione della generazione originaria, né tanto meno l'equivalente di quanto quest'ultima avrebbe ottenuto se nessuna generazione ad essa precedente avesse contribuito a peggiorare o migliorare la sua situazione di partenza, ma piuttosto l'equivalente di quanto la generazione successiva avrebbe potuto ottenere se la generazione attuale non avesse migliorato o peggiorato la propria situazione di partenza. Come si nota, quest'ultima soluzione obbliga la generazione attuale a non farsi carico di alcun debito ereditato, ma solo del semplice mantenimento dello *status quo*. Insomma, la obbliga a dover lasciare il mondo, in cui esiste, come se essa non fosse mai esistita. La pretesa soggiacente ad una tale soluzione, come si può cogliere, oltre a porre il problema di difficili calcoli relativi al mantenimento dello *status quo*, si scontra anche con un'interpretazione storico-esistenziale chiaramente contro-intuitiva: essa deve esistere allo scopo di non essere mai esistita. Una tale posizione si scontra, peraltro, con tutte quelle teorie che, invece, mettono esattamente in rilievo lo slancio inter-generazionale quale componente costitutiva di ogni generazione: vedi l'idea della motivazione familiare intergenerazionale di RAWLS 1971, la catena d'amore intergenerazionale di PASSMORE 1974, la posizione del valore d'autotrascendenza dell'identità generazionale di PARTRIDGE 1981, la comunità fondata sul bene comune transgenerazionale di DE-SHALIT 1995, e per finire la comunità fondata su pratiche ed interessi di carattere intergenerazionale di MEYER 1997 e THOMPSON 2009a.

quest'ultimo interrogativo le impostazioni libertarie non offrono alcuna risposta soddisfacente e coerente. Nei pochi casi in cui si pongono esplicitamente un interrogativo del genere, si limitano anch'esse a riferirsi, in ultima istanza, al necessario intervento di un'intuizione morale quale unico possibile fondamento motivazionale⁸⁶. Tuttavia, che il ricorso a siffatto fondamento esibisca un carattere necessariamente estrinseco al loro stesso impianto è dimostrato, per lo meno, dal fatto che, proprio in esplicita aderenza al paradigma lockeano, si siano sviluppate teorie, come quella di Nozick⁸⁷, espressamente avverse ad una responsabilità di carattere intergenerazionale⁸⁸.

Bisogna concluderne, pertanto, che neppure l'impianto delle teorie libertarie offre un vero e proprio progresso in seno alla ricerca di una giustificabilità etica radicale degli obblighi intergenerazionali.

3. Le teorie della responsabilità ridotta e della non-responsabilità verso le generazioni future

L'illustrazione, appena svolta, circa le difficoltà, che le maggiori teorie etiche contemporanee incontrano, nella giustificazione di obblighi intergenerazionali, costituisce la migliore premessa per comprendere il motivo che spinge altrettante teorie a sostenere il carattere attenuato o, addirittura, l'assenza vera e propria di una responsabilità verso le generazioni future. Vediamo le linee argomentative principali.

⁸⁶ KAVKA 1978, 196.

⁸⁷ NOZICK 1974.

⁸⁸ Per una discussione della negazione di responsabilità intergenerazionale nel discorso di Nozick, si veda BARRY 1977, 272 s.

3.1 *L'obiezione dell'ignoranza nei confronti del futuro remoto di John Passmore*

Una tra le prime influenti teorie, che giustifica una responsabilità di carattere attenuato o ridotto nei confronti delle generazioni remotamente future, è quella avanzata da John Passmore e fondata sull'ignoranza nei confronti del futuro lontano. Pur tenendo fermo il presupposto dell'esistenza di un obbligo di non danneggiare la posterità⁸⁹, l'autore sostiene infatti che la nostra impossibilità di conoscere ciò che posterì assai lontani nel tempo valuteranno come bene o male, degno di essere protetto oppure insignificante, mette noi contemporanei nella condizione di non poter mai davvero prevedere in che modo le nostre azioni potranno incidere positivamente o negativamente su di essi (O-ND). Ragion per cui, data una tale incertezza insuperabile, sempre secondo Passmore, si può concludere che è lecito in generale ignorare una responsabilità verso esseri futuri remoti e non tenere conto di eventuali danni che si possono loro arrecare. Questa conclusione vale in misura tanto più rilevante quanto più siamo certi che, se prendessimo in considerazione i loro interessi, considerevoli danni ricadrebbero su di noi oggi in termini di sacrifici ed oneri⁹⁰. In base a questa impostazione, dunque, l'unica accezione di responsabilità sostenibile e da sostenere è quella nei confronti dell'immediata posterità⁹¹. I benefici che eventualmente possono essere realizzati nei confronti di esseri futuri remoti

⁸⁹ PASSMORE 1974, 84 s.

⁹⁰ PASSMORE 1974, 85.

⁹¹ PASSMORE 1974, 91. Per una discussione dei vari aspetti della teoria di Passmore, si vedano soprattutto BARRY 1977, 273-275, AUERBACH 1995, 4, VISSER 'T HOOFT 1999, 47, 121-125, BIRNBACHER 2009, 285-289, THOMPSON 2009a, 18.

passa soltanto per una trasmissione a catena (*chain of love o chain of concern*), che si limita di volta in volta alle generazioni interconnesse⁹².

3.2 *L'obiezione della comunità morale di Martin P. Golding*

L'argomentazione di Golding, una delle più influenti nel dibattito a sostegno di una responsabilità di carattere ridotto nei confronti delle generazioni future, si sviluppa in modo simile a quella di Passmore, anche se, rispetto a quest'ultima, si avvale tanto di una supplementare premessa (a), quanto di una supplementare obiezione (b) di matrice comunitarista. (a) Per quanto riguarda la premessa, Golding parte dalla segnalazione del fatto che le generazioni future, non esistendo ancora e non potendo quindi stabilire alcuna situazione di reciprocità contrattuale con le generazioni presenti, non possono in nessun modo avanzare pretese dirette nei confronti di quest'ultime (O-NE)⁹³. Ne consegue, dunque, che l'unica possibilità di derivare obblighi morali in un contesto intergenerazionale è che la generazione presente e quelle future vengano accomunate non secondo una compresenza spazio-temporale (*legame contrattuale*), ma sulla base di una condivisione ideale, ossia – stando a Golding – nei termini per cui la generazione attuale percepisce un legame con le generazioni future sulla base della condivisione di una medesima «moral community», in cui vige l'adesione ad un medesimo «social ideal» e ad una medesima «conception of the good» (*legame comunitario*)⁹⁴. In tal modo, secondo l'autore, non è altro che l'esplicita consapevolezza e certezza di aderire ad una stessa comunità

⁹² PASSMORE 1974, 88 s.

⁹³ GOLDING 1971, 65.

⁹⁴ GOLDING 1971, 68.

morale intergenerazionale, fondata sugli stessi principi ed ideali, a originare nei membri della generazione attuale un senso di responsabilità nei confronti dei membri delle generazioni future, ossia una responsabilità tale per cui, così come ai primi, anche ai secondi deve essere garantita l'effettiva possibilità di realizzare il medesimo e condiviso obiettivo di vita buona. (b) Tuttavia, come è possibile intuire, l'obiezione che Golding non può non avanzare, proprio in coerente ottemperanza a siffatto vincolo di condivisione morale di stampo comunitario, è che l'unica possibilità di responsabilità possibile in un contesto intergenerazionale è soltanto quella nei confronti di esseri futuri prossimi e non remoti⁹⁵. In effetti, come argomenta l'autore (in modo simile a Passmore, anche se per motivi diversi), quanto più le generazioni future si fanno lontane e più improbabile si fa l'effettiva aderenza alle attuali priorità e preferenze etiche (O-ND), tanto più la tenuta di una medesima comunità morale intergenerazionale salta e, con essa, salta anche il fondamento stesso di ogni obbligo di responsabilità ad essa collegato⁹⁶.

⁹⁵ GOLDING 1971, 69.

⁹⁶ Insomma, per dirla con le parole stesse dell'autore: «[T]he more *remote* the members of this community are, the more problematic our obligations to them become. That they are members of our moral community is highly doubtful [...]. [...] Not only do we not know their conditions of life, we also do not know whether they will maintain the same (or similar) conception of the good life for man as we do». Il che conduce alla conclusione: «[T]he more distant the generation we focus upon, the less likely it is that we have an obligation to promote its good» (GOLDING 1971, 69 s.). Una linea argomentativa assai simile – ed altrettanto influente rispetto – a quella di Golding, seppure orientata ad esiti diversi, è quella seguita da Terrance Ball (BALL 1985 e 1988). Nello specifico, Ball, partendo dal presupposto di una natura storica e pertanto alterabile di tutti i concetti morali, mira a dimostrare come le generazioni, man mano aumenti la

In conclusione, dunque, l'argomento di Golding⁹⁷ a sostegno di una responsabilità ridotta nei confronti di generazioni remotamente future si basa su un'obiezione che può essere sintetizzata nel modo seguente: un obbligo intergenerazionale può derivare soltanto dalla condivisione di un impianto ideal-etico unitario, cioè dalla percezione da parte dei membri delle varie generazioni di essere reciprocamente connessi in un'unica comunità morale; man mano che col passare delle generazioni questa condivisione si allenta, si altera o comunque diventa sempre meno prevedibile, in misura proporzionale si attenua o salta anche ciò che dà sostegno a tale obbligo morale⁹⁸. Pertanto, nella misura in

distanza temporale tra loro, non possano che ricorrere a concezioni morali parzialmente o addirittura totalmente incomparabili (BALL 1988, 145). Ne consegue, pertanto, che già soltanto l'utilizzo del concetto di giustizia intergenerazionale è di per sé investito di intrinseca incoerenza (BALL 1985, 321 s. e 1988, 145), per non parlare poi della sua effettiva efficacia nel corso delle generazioni (BALL 1988, 158). Ciononostante, a differenza di Golding, Ball non deriva da questa incommensurabilità una tesi di non-responsabilità nei confronti delle generazioni future remote. Al contrario, ne conclude il fatto che noi contemporanei, nonostante incapaci a trattare le generazioni future in modo giusto in base alla loro (per noi non prevedibile) concezione, nondimeno siamo chiamati a fare di tutto per trattarli in modo giusto in base alla nostra attuale concezione (BALL 1988, 159 s.). Per una discussione dell'impostazione di Ball, anche in relazione alle sue affinità e divergenze con quella di Golding, si veda AUERBACH 1995, 78-87, KOBAYASHI 1999a, 15 s., THOMPSON 2009a, 22, 36.

⁹⁷ Per una discussione critica dell'impostazione di Golding si veda per lo meno: BARRY 1977, 272, AUERBACH 1995, 64-69, DE-SHALIT 1995, 19, PONTARA 1995, 42 s., KOBAYASHI 1999a, 15 s., THOMPSON 2009a, 18, 46 s.

⁹⁸ Che l'obiezione di Golding non costituisca l'ultima parola che un'impostazione di ispirazione comunitarista può pronunciare sulla giustificazione di obblighi intergenerazionali, si evince chiaramente da

cui si può parlare di una responsabilità intergenerazionale, questa è dovuta esclusivamente a membri di generazioni immediatamente prossime.

3.3 *La conclusione della non-responsabilità a partire da alcuni motivi di matrice teologico-escatologica*

Secondo diverse prospettive in seno al dibattito sull'etica intergenerazionale, uno dei fattori a cui maggiormente deve essere fatta risalire la difficoltà di giustificare una forma radicale di responsabilità verso le generazioni future, è costituito proprio da un determinato retaggio socio-culturale alimentato dal dominio di alcuni motivi centrali della dottrina cristiana. Voci autorevoli, come quelle di Peter Laslett e James Fishkin⁹⁹, hanno messo bene in rilievo, ad esempio, quanto sia stato esattamente il costante riferimento ad istanze teologico-metafisiche, quali la volontà divina, ad aver condotto all'oscuramento della rilevanza temporale delle azioni morali e, di pari passo, alla sottovalutazione del concetto di responsabilità transgenerazionale¹⁰⁰. In scia con questa medesima visione critica si è posto anche Giuliano Pontara¹⁰¹, segnalando come la sottovalutazione della portata di una responsabilità per il futuro possa essere direttamente derivata

altri tentativi teorici che cercano di segnalare, invece, come il paradigma comunitario detenga una serie di elementi in grado di generare una genuina motivazione di responsabilità orientata al futuro. Ci riferiamo in particolare alle riflessioni di DE-SHALIT 1995 e THOMPSON 2009a e 2009b.

⁹⁹ LASLETT e FISHKIN 1992.

¹⁰⁰ In termini assai simili si pronuncia già Lynn T. White nella sua celebre disamina storico-genealogica circa le cause dell'attuale crisi ecologica (WHITE 1967).

¹⁰¹ PONTARA 1995, 33.

dalla raccomandazione evangelica di Mt 6,34, secondo cui l'uomo non deve preoccuparsi per il futuro visto che a questo provvede la divina provvidenza. Ma una critica ancora più radicale in questa direzione può essere lanciata, come peraltro non manca di registrare la teologa britannica Rachel Muers, alla funzione stessa della escatologia cristiana, la quale conduce, in ultima istanza, a svalutare l'importanza del futuro del mondo terreno e a deporre ogni speranza nella vera dimora costituita dalla patria celeste¹⁰².

Sulla base della connessione e compartecipazione di tutti questi motivi, si capisce bene allora la ragione per cui una delle valutazioni più decise all'interno del dibattito sull'etica intergenerazionale posizioni la dottrina cristiana sul fronte delle teorie a sostegno della tesi di un'assenza di responsabilità nei confronti delle generazioni future. Ma non solo, vista l'influenza filosofico-culturale esercitata da siffatta dottrina¹⁰³, si capisce anche perché, a tratti, essa venga addirittura reputata – per dirla ancora con le parole di Muers – come vera e propria «complicit in the failure of contemporary ethics to take future generations seriously»¹⁰⁴.

¹⁰² MUERS 2008, 8.

¹⁰³ Per apprezzare appieno l'estensione di una tale influenza, basta riferirsi alle molteplici riproposizioni secolarizzate del motivo della provvidenza divina nell'ambito della tradizione filosofica. In tali discorsi, in effetti, la logica di base si ripresenta inesorabile: non appena interviene siffatto motivo, l'elemento correlato dell'azione umana e della connessa responsabilità perde inmancabilmente di rilevanza. A siffatta logica si possono ascrivere senz'altro motivi quali la mano invisibile di Smith, l'astuzia della ragione di Hegel, ma già anche l'imperscrutabile piano della natura di Kant.

¹⁰⁴ MUERS 2008, 8. Una valutazione non dissimile è riportata anche da MOLTSMANN 1985, cap. 2 e 2010, 138. Che l'aspetto escatologico cristiano non spinga però soltanto ad esiti contrari all'assunzione di obblighi intergenerazionali e di una responsabilità per un pianeta

3.4 *La tesi della non-responsabilità verso le generazioni future in base al Non-Identity Problem di Derek Parfit*

Con questo ultimo punto affrontiamo forse una delle linee argomentative più discusse e controverse in seno al dibattito sull'etica intergenerazionale: il *Non-Identity Problem* teorizzato da Derek Parfit¹⁰⁵. Con questo argomento, come è noto, Parfit giunge a dimostrare il carattere ingiustificabile di una responsabilità nei confronti di esseri futuri con una coerenza e rigore tali da rendere il sostegno della tesi contraria impresa assai difficile da realizzare.

Semplificando tutta una serie di passaggi, sui quali non posso qui soffermarmi, l'argomento di Parfit può essere illustrato a grandi linee nel modo seguente. Bisogna tenere ferme, anzitutto, le due premesse fondamentali, da cui l'autore procede: la premessa consequenzialista, in base a cui un'azione può essere reputata moralmente rilevante solo se implica una conseguenza per qualcuno e, quindi, moralmente condannabile solo se risulta in un *danno per qualcuno*¹⁰⁶; e la premessa causativa, in base alla quale si deve ritenere che l'effettuazione di azioni da parte di soggetti presenti determina il destino di soggetti futuri, tanto in relazione alla loro identità, quanto in relazione al loro numero¹⁰⁷.

degno d'essere vissuto da soggetti futuri, è stato messo bene in rilievo da molteplici posizioni teologiche, peraltro sulla base di un serrato dialogo con la tradizione del pensiero messianico di provenienza ebraica. Si veda, al riguardo, in particolar modo MOLTSMANN 1985, 1989, 1995 e 2010, METZ 1968, WOHLMUTH 2005.

¹⁰⁵ PARFIT 1984, 351-379. L'argomento di Parfit trova formulazioni simili già in SCHWARZ 1978 e WARREN 1978.

¹⁰⁶ PARFIT 1984, 362. Su questo si vedano anche GLOVER 1977, 66-69 e MULGAN 2006, 9-13, 136 s., 154-159.

¹⁰⁷ PARFIT 1984, 355 s. Mentre la prima premessa risulta piuttosto chiara, la seconda necessita di un'illustrazione esplicativa. Facciamo

Applichiamo, ora, le due premesse in un contesto intergenerazionale e poniamo che una determinata generazione debba decidere tra due politiche energetiche alternative: una politica di spreco A, e una politica di risparmio B. Il risultato della politica A sarà evidentemente quello di generare un più elevato standard di vita per la generazione in questione e probabilmente anche quello d'incentivare, nell'immediato, il concepimento di un numero maggiore di soggetti rispetto a quello che ci sarebbe se fosse adottata la politica B. In ogni caso, in base alla premessa causativa sopra illustrata, i soggetti futuri concepiti nel caso A sarebbero diversi nella loro identità rispetto a quelli che risulterebbero nell'alternativa B. La politica A, come è ovvio, risulterebbe però anche in una disponibilità di risorse e qualità della vita inferiori per le generazioni future rispetto a quanto si avrebbe se si decidesse per l'opzione B. Ora, in base alla conclusione più intuitiva, si sarebbe spinti ad adottare indubbiamente l'opzione B, proprio in base ad un ponderato giudizio di responsabilità che mira a garantire il massimo grado di benessere per le vite future.

un esempio: se Giulia, in un determinato giorno x dal tempo atmosferico incerto, non avesse deciso di lasciare a casa l'ombrello e, di conseguenza, non si fosse trovata all'improvviso per strada sotto un acquazzone, non avrebbe avuto motivo alcuno di accettare l'offerta di riparo da parte dello sconosciuto passante Marco, il quale sarebbe divenuto poi suo marito e col quale avrebbe concepito la primogenita Lisa. Conclusione: l'esistenza e l'identità di Lisa dipendono esattamente dalle azioni originarie interpretate dai genitori Giulia e Marco nel giorno x . Ed ancora: se sempre Giulia e Marco, in un determinato giorno x , nuovamente a causa di un'improvvisa pioggia, non avessero deciso di restare a casa, invece di andare al cinema, non avrebbero concepito quelli che poi si sarebbero rivelati i gemelli Sergio e Carlo. Conclusione in questo caso: sia nell'identità che nel numero, i gemelli Sergio e Carlo devono la loro esistenza esattamente alle originarie decisioni prese dai genitori in quel determinato giorno x .

Tuttavia, è proprio a questo livello che entra in gioco la cogente, quanto paradossale, logica della non-identità a cui si riferisce Parfit. Secondo questa logica, infatti, bisogna coerentemente concludere che anche l'adozione dell'opzione A è da ritenersi moralmente accettabile, visto che essa non danneggia nessuno. In effetti, adottando l'opzione B piuttosto che l'opzione A, non avremmo comunque come risultato finale l'esistenza dei medesimi soggetti, i quali avrebbero poi la possibilità di esprimere alternativamente un giudizio di riconoscenza o di condanna nei confronti delle scelte della generazione originaria, avremmo bensì sempre e soltanto soggetti diversi, ovvero esattamente quei soggetti che, di volta in volta, devono la loro esistenza alle condizioni che li hanno generati e che, in alternativa, non sarebbero esistiti affatto (O-NE). Pertanto, la conclusione a cui si giunge è che i soggetti futuri, nella misura in cui dispongono di una vita minimamente degna d'essere vissuta e quindi non affermano di preferire non essere mai nati, non possono in alcun modo condannare i predecessori per le loro scelte, qualunque esse siano, e questo dal momento che scelte alternative avrebbero comunque escluso la loro esistenza *tout court*. I soggetti attuali, quindi, qualunque siano le scelte da essi intraprese, non possono essere ritenuti in nessun caso responsabili nei confronti di esseri futuri, poiché non arrecano danno a nessuno (nella misura in cui ne garantiscono un minimo di vita degna d'essere vissuta)¹⁰⁸.

La negazione di responsabilità verso le generazioni future, che così si evince dall'argomento della non-identità, si rivela di portata radicale¹⁰⁹. Eppure, a mio avviso, non è

¹⁰⁸ PARFIT 1984, 357-363.

¹⁰⁹ Molteplici sono i discorsi che si sono confrontati con l'argomento di Parfit, non mancando di sottolinearne in modo puntuale e rigoroso il tenore problematico. Si vedano in particolare: KAVKA 1981,

soltanto ad un tale esito che ci si deve arrestare. Concentrando infatti l'interesse esclusivamente sul paradosso della non-identità si finirebbe per adottare un approccio, se non erroneo, comunque incompleto nei confronti della strategia argomentativa generale di Parfit, la quale, a ben guardare, detiene una portata teorica ben più ampia. In particolare, vale la pena porre l'attenzione su una tale strategia, poiché essa non soltanto ci consente di cogliere due ulteriori aspetti decisivi, che altrimenti resterebbero inespressi, ma ci mette anche nelle condizioni di fare scaturire la questione centrale per l'economia stessa del presente contributo.

Innanzitutto, se non si tenesse presente il contesto generale della riflessione di Parfit, non ci si accorgerebbe che l'autore, lungi dal voler perseguire la sola dimostrazione della tesi della non-responsabilità attraverso l'argomento della non-identità, intende invece inserire questo argomento entro una traiettoria argomentativa più estesa, che è esattamente quella di arrivare alla vera teoria inattaccabile a sostegno di una responsabilità per le generazioni future – Parfit la chiama la «teoria X»¹¹⁰ – proprio attraverso il superamento dell'ostacolo teorico della non-identità. Per cui, Parfit non è da ritenersi in alcun modo un sostenitore della tesi della non-responsabilità verso le generazioni future, quanto piuttosto un sostenitore della posizione contraria, nella misura in cui però questa è da perseguirsi con un procedimento rigoroso che comprende esattamente il superamento dell'ostacolo della non-identità. E di qui si dischiude anche il secondo aspetto del discorso di Parfit: la drammaticità teorica con cui esso si chiude. In effetti, una tale drammaticità si palesa non

WOODWARD 1986, AUERBACH 1995, 146-171, KOBAYASHI 1999b, PAGE 1999, VISSER 'T HOOFT 1999, 50 s., KARNEIN 2012 ed i saggi contenuti in ROBERTS, WASSERMAN (eds.) 2009.

¹¹⁰ PARFIT 1984, 364, 378.

appena si riporta il fatto che, a conclusione del suo percorso, l'autore non ci presenta affatto la tanto agognata "teoria X", ma invece una dichiarazione di fallimento finale; insomma, proprio l'ammissione della sua incapacità di aggirare l'ostacolo della non-identità¹¹¹ da cui sarebbe dipeso il reperimento della giustificazione rigorosa a sostegno di una responsabilità di carattere intergenerazionale.

In correlazione a questi due aspetti, può scaturire ora la questione per me decisiva e che introduco con l'espressione di una semplice perplessità: perché mai Parfit, una volta giunto, suo malgrado, ad ammettere il fallimento del suo tentativo di superamento del problema della non-identità, non perviene anche – come peraltro ci si attenderebbe dal rigore della sua argomentazione – alla coerente conclusione volta ad escludere una responsabilità intergenerazionale? Perché, invece, egli continua comunque a ribadire l'esigenza di reperire una teoria tale da dare genuino riscontro ad un richiamo nei confronti di obblighi verso le generazioni future¹¹²? Ed in ultima analisi: da dove mai gli proviene l'impulso motivazionale a sostenere, nonostante tutto, una necessità del genere?

È esattamente qui che emerge nuovamente l'istanza straordinariamente significativa per l'economia fondativa di un'etica intergenerazionale: l'intuizione morale. Ed essa emerge con una rilevanza tanto più marcata, quanto più si presenta nel discorso in cui meno ce la si aspetterebbe. In effetti, al fine di salvaguardare la base motivazionale ultima

¹¹¹ PARFIT 1984, 443, 451.

¹¹² Nelle parole dell'autore: «Since I failed to find the principle to which we should appeal, I cannot explain the objection to our choice of such policies. I believe that, though I have so far failed, I or others could find the principle we need» (PARFIT 1984, 451). In generale si veda PARFIT 1984, 451 s.

per una responsabilità verso le generazioni future, Parfit non si limita soltanto – al pari di quanto abbiamo visto avvenire per altri autori – ad affidare la parola conclusiva all'intervento di un'intuizione morale¹¹³, senza essere però in grado di fornirne vera e propria giustificazione strutturale, ma fa molto di più: si affida ad una tale istanza proprio nel momento in cui nell'impostazione della sua riflessione tutto sembrerebbe suggerire l'esito contrario.

Non è difficile comprendere, allora, come una conclusione del genere ci interPELLI più che mai nel compito di cercare un pensiero etico alternativo, un pensiero davvero in grado di offrire adeguata accoglienza a un siffatto richiamo alla responsabilità dal carattere tanto inderogabile, quanto ritroso.

4. *Per una responsabilità intergenerazionale a partire dalla prospettiva di una fenomenologia dell'alterità*

Il tenore problematico del compito appena rilevato non risulta essere certamente questione inedita all'interno del dibattito. Anzi, già a partire dagli anni Settanta, diversi autori del calibro di Hans Jonas, Brian Barry e Annette Baier non hanno mancato di evidenziare quanto la questione intergenerazionale, più che comportare una semplice estensione di campo all'interno dell'indagine morale, a ben guardare, è tale da porre il discorso etico stesso di fronte all'ardua sfida di un suo ripensamento radicale¹¹⁴. Ripensamento la cui significatività

¹¹³ PARFIT 1984, 447, 451 s. Sull'importanza del ruolo che gioca l'istanza dell'intuizione morale nel discorso di Parfit insistono in particolar modo AUERBACH 1995, 148-154 e KOBAYASHI 1999b, 139, 145.

¹¹⁴ La necessità di una nuova impostazione etica davvero capace di rispondere alla spinosa questione di giustificare obblighi intergenerazionali è espressa, in particolar modo, in JONAS 1973 e 1979, BARRY

può essere compendiata dall'interrogativo seguente: come e dove reperire la base motivazionale ultima per una responsabilità genuinamente rivolta al futuro a partire da impostazioni tradizionali prevalentemente radicate in una semantica della presenza o della presenzialità dei soggetti etici?

Come ho cercato di mostrare nel corso di queste pagine, ad un tale compito le teorie morali *mainstream* non sembrano aver fornito una risposta davvero coerente e soddisfacente. Per questo motivo, la proposta che vorrei qui avanzare è quella di segnalare come una prospettiva feconda possa provenire da una riflessione che si congeda dalle premesse fondative di tali teorie e si rivolge ad un'impostazione fenomenologica genuinamente improntata sul primato etico dell'alterità.

Una tale impostazione, che senz'altro non va confusa con l'impianto fenomenologico di matrice husserliana, ma convoca all'appello la riflessione di autori quali Lévinas, Derrida, Ricoeur e Waldenfels, si basa sul presupposto per cui il soggetto, in generale, ed il soggetto etico, in particolare, non può essere inteso come primariamente fondato su una condizione di autoreferenzialità ed autopresenza di tipo egologico-trascendentale a cui aderirebbe, poi, anche la possibilità dell'entrata in una relazione etica con altri (presenti o futuri che siano)¹¹⁵. Siffatto soggetto, va inteso, invece, come connotato fin dall'inizio dalla sua insuperabile condizione intersoggettiva, ossia, più precisamente, da una condizione tale per cui esso è già sempre interpellato da e

1977 e 1978 e BAIER 1981. Ma su questo aspetto non hanno mancato di insistere anche AUERBACH 1995, 217, PONTARA 1995, cap. 1, KOBAYASHI 1999a e, più di recente, LECALDANO 2012.

¹¹⁵ Sull'incisività di questo motivo dell'intersoggettività originaria nel pensiero degli autori sopra menzionati si veda in particolare WALDENFELS 1995 e 2005.

chiamato a rispondere alle istanze dell'alterità ancora prima di poter pervenire pienamente a se stesso e reclamare, dunque, una costituzione della relazione etica a partire da un presupposto autoriflessivo.

Come si può intuire, un tale appello da parte dell'alterità, che si insinua nella vita del soggetto fin dall'inizio e lo pone costantemente in una relazione d'eteronomia prima ancora che d'autonomia¹¹⁶, di spossessamento prima ancora che d'autoreferenzialità¹¹⁷, d'esposizione prima ancora che d'auto-riflessione¹¹⁸, dischiude una dimensione etica della responsabilità dal carattere originario ed irriducibile: il soggetto interpellato, infatti, è tale per cui ha già cominciato a rispondere all'altro e ad essere responsabile per l'altro ancora prima di pervenire all'eventuale possibilità di tematizzarlo, prenderne le misure e decidere se stipularvi o meno un patto¹¹⁹. Una considerazione del genere, ovviamente, non esclude che poi si giunga effettivamente anche a situazioni contrattuali con l'altro. Piuttosto, ciò che questa considerazione esclude è che la radicale dimensione dell'ingiunzione alla responsabilità, che si annuncia nell'appello dell'altro, possa essere davvero attinta dal dispositivo contrattuale e

¹¹⁶ LÉVINAS 1961, 59 s., 1967, 165 s. Peraltro – come Waldenfels non manca di avvertire lucidamente (WALDENFELS 2006a, 44) – neppure il discorso etico kantiano, così chiaramente improntato sulla semantica dell'autonomia, riesce davvero ad evitare una traccia originaria di eteronomia. E ciò accade nel momento in cui l'imperativo morale si ritrova fondato, in ultima istanza, proprio sull'ineludibile richiamo di una «voce della coscienza». Cioè su richiamo che, lungi dal poter essere propiziato attraverso prestazioni del soggetto, è invece tale da articolarsi attraverso un'interpellazione irriducibile alla volontà di quest'ultimo (KANT 1797, A 38 s., 352).

¹¹⁷ LÉVINAS 1974, RICOEUR 1990.

¹¹⁸ WALDENFELS 1994 e 1997.

¹¹⁹ LÉVINAS 1961, 52 s.

dalla sua semantica connotata dalla temporalità del presente, dalla topologia della compresenza e dalla simmetria delle parti. L'appello alla responsabilità indica, invece, proprio nella direzione opposta di una diacronia, atopia ed asimmetria originarie¹²⁰. La situazione in cui si imbatte un soggetto genuinamente interpellato è, in altri termini, quella di trovarsi immancabilmente investito da una richiesta che gli giunge da un tempo altro rispetto al suo presente (diacronia), da un luogo altro rispetto al suo luogo proprio (atopia) e da una sollecitazione inevitabile, antecedente a qualsivoglia possibilità di previsione, elusione o anche propiziazione (asimmetria).

Se interpretiamo, dunque, in questo senso il motivo dell'appello dell'alterità, non si pregiudica affatto la tenuta di una soggettività etica *tout court* – come sembrano sostenere alcuni discorsi spasmodicamente intenti a difendere l'ipseità trascendentale o il *self-interest* quale unica opzione per la strutturazione del soggetto –, ma le si conferisce invece il suo più genuino carattere responsivo¹²¹. Si passa così ad una soggettività connotata non più dalla teticità del nominativo e dalla modalità temporale presente di un “*io* agisco” o “*io* sono responsabile”, ma dal carattere della paticità: una soggettività cioè che, prendendo le mosse dal tempo e luogo eccentrici dell'ingiunzione dell'altro, si ritrova al dativo o all'accusativo di un “*mi* accade/*mi* interpella qualcosa a cui non posso non

¹²⁰ Su questi aspetti, in relazione alla filosofia di Lévinas (ma non solo), si vedano per la loro esplicatività: CIARAMELLI 1989, FLATSCHER 2011, GIBBS 2000, 35 s., MANDERSON 2006, cap. 3, MARION 2000, PERPICH 2008, cap. 3, ROBBINS 1995, SEVERSON 2013, SIROVÁTKA 2013, VANNI 2004.

¹²¹ Sull'aspetto di una soggettività dal carattere responsivo insiste in particolar modo WALDENFELS 1994.

rispondere”¹²². Di conseguenza, la diacronia e l’atopia dell’appello dell’altro non conducono alla scomparsa o dissoluzione del soggetto, ma piuttosto lo riconfigurano attraverso il doppio motivo del *pathos* e della risposta¹²³.

In particolare, nel contesto dell’etica intergenerazionale è l’aspetto della *diacronia* quello che certamente detiene maggiore rilevanza e su cui, dunque, è necessario concentrare l’attenzione. Nel suo complesso, la dinamica della responsabilità che insorge dalla richiesta sollevata dall’altro stravolge la presenza a sé del soggetto, costringendolo ad un doppio autotrascendimento: quello che lo spinge verso un passato immemorabile – un passato che non è stato mai presente¹²⁴ –, ma anche quello che lo spinge verso un futuro inanticipabile e imprevedibile – un futuro che non sarà mai riconducibile a presenza¹²⁵. Come si può ben intuire, nel contesto del nostro discorso, è proprio il trascendimento lungo quest’ultima direttrice quello decisivo, sebbene sia indubitabilmente la prima direttrice quella più semplice da enucleare. In effetti, non pone grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l’alterità comporta una trasgressione del presente verso un passato inattingibile: ogni appello da parte dell’altro, nella misura in cui si

¹²² Cfr. LÉVINAS 1974, 134 s., WALDENFELS 2006b, cap. 2.

¹²³ Su questo doppio motivo fondamentale, che articola la soggettività etica, ha concentrato l’attenzione soprattutto WALDENFELS 2002 e 2006b, cap. 2.

¹²⁴ MERLEAU-PONTY 1945, 280, LÉVINAS 1967, 210 s. e 1974, 133, WALDENFELS 1997, 30 e 2009, cap. 5. Per ulteriori approfondimenti su questo aspetto si vedano le puntuali riflessioni di CIARAMELLI 1995, NEWMAN 2000, TOADVINE 2012, 183.

¹²⁵ LÉVINAS 1961, 299 s., 313 s., MERLEAU-PONTY 1964, 243, DERRIDA 1983, 1997a, 1997b, WALDENFELS 2002, 179, 2004, 91 s., 2006a, 332 s., 2009, 156 s. e 187. Su questo aspetto si veda LLEWELYN 1995, 48, VANNI 2004, 160 s., TOADVINE 2012, 175, DEROO 2013, 82-85.

presenta in modo genuino, implica un'ingiunzione irrecuperabile. Si tratta cioè di un appello che ci ha già sempre preceduti nel momento in cui lo apprendiamo e che, dunque, ci ha già anche e sempre costretti ad una risposta, prima ancora di poterlo trasformare in un qualcosa di disponibile alla nostra presa autoriflessiva e calcolatrice¹²⁶. Questione molto più complessa è invece quella di raffigurarsi come una medesima relazione etica possa implicare anche una trasgressione estatica del presente da parte del futuro. In che senso, infatti, il futuro può sottrarsi alla presa del presente, risultando così in un'effrazione etica di quest'ultimo? A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel capire e nell'insistere sul fatto che un'autentica dimensione ingiuntiva o d'interpellazione etica non investe esclusivamente il passato, ma anche il futuro. È necessario, cioè, comprendere che non soltanto il passato ci interpella eticamente sottraendosi nella sua irrecuperabilità, ma che anche il futuro è parimenti in grado di interpellarci sottraendosi nella sua inanticipabilità. Per dirla con Waldenfels, «se il passato ci precorre (*zuvorkommt*), il futuro ci sopraggiunge (*überkommt*)»¹²⁷.

¹²⁶ LÉVINAS 1974, 133 s. Un passo di Waldenfels al riguardo può essere assai illuminante: «Nella misura in cui prendiamo le mosse da eventi che ci sopraggiungono in modo vero e proprio e non si presentano semplicemente come se fossero dei semplici antecedenti, allora ci imbattiamo necessariamente in un differimento temporale originario, che potremmo connotare nei termini di *nunc distans*. Si apre cioè una cesura nel presente, che deve essere definita contemporaneamente come *anteriorità* di un accadimento e *posteriorità* di una risposta. Ogni evento traumatico ed ogni catastrofe, ma non solo, anche ogni invenzione e ogni fondazione avvengono in questo modo: non come un *prima*, ma sempre come un *troppo presto*. Ed è per questo che non possiamo ricondurli [ad atti della nostra] libertà» (WALDENFELS 2006a, 112).

¹²⁷ WALDENFELS 2009, 187.

Pertanto, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma d'interpellazione provocata dal futuro deve essere assolutamente contemplata. Soltanto così ci si mette in grado di cogliere i termini in cui il futuro stesso detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci ad una responsabilità verso di esso. E, sulla base di tali premesse, va da sé che una tale ingiunzione, per essere interpretata in modo originario e radicale, non può essere intesa come il mero risultato di una prestazione immaginativa da parte del soggetto (nella sua presenza a sé). Ma, al contrario – è bene ribadirlo –, deve essere compresa come una vera e propria richiesta che irrompe nel presente a partire dal futuro stesso e a cui, di conseguenza, corrisponde la provocazione di una risposta nei termini di una proiezione *sollecitata* (e non costruita) verso di esso¹²⁸. Per dirla con Rachel Muers, l'appello del futuro non è un qualcosa che produciamo noi contemporanei a bella posta, ma è ciò che ci *costringe* «ad un esercizio di estensione della nostra immaginazione»¹²⁹. Se ci limitassimo, invece, a cogliere il futuro soltanto sulla base di una prestazione immaginativa della soggettività tetica, lo avremmo privato fin dall'inizio della sua connotazione originaria e della sua forza d'imprevedibilità. Il futuro assunto in una tale proiezione immaginativa, e che in fondo non corrisponde né più né meno che a quanto si dischiude nella modalità temporale di un futuro semplice, non farebbe altro che rappresentare il mero prolungamento in avanti del nostro presente lungo l'asse temporale¹³⁰. E la conseguenza ultima di una tale operazione sarebbe quella di non riuscire ad afferrare in alcun modo l'autentica dinamica in gioco in un appello alla responsabilità verso le generazioni future *in quanto* appello.

Per cogliere, allora, la configurazione vera e propria di

¹²⁸ Su questo si veda DE-SHALIT 1995, 18.

¹²⁹ MUERS 2008, 19.

¹³⁰ Cfr. LÉVINAS 1961, 376 e WALDENFELS 2009, 187.

un appello nei confronti del futuro, che ci proviene dal futuro stesso, bisogna abbandonare la modalità del futuro semplice e, seguendo il suggerimento di Waldenfels, porsi nella lunghezza d'onda di un'altra articolazione temporale: quella evocata da un *futuro anteriore*. Solo sulla base di questa articolazione, infatti, l'appello del futuro non appare più come un qualcosa di costituito a partire dal presente, ma piuttosto come ciò che, essendoci già sopraggiunto dal futuro stesso in forma d'ingiunzione, ci ha già anche costretti ad una risposta immediatamente responsabile verso di esso. Vale a dire, ad una risposta che, proprio perché connotata dalla semantica della responsabilità, non può che parlare anche al futuro il linguaggio del passato – visto che, in effetti, affinché un'autentica percezione di responsabilità possa articolarsi come tale, la condizione minimale che deve essere rispettata è quella secondo cui si ritenga si sia causato o contribuito a causare un qualcosa (di cui appunto si avverte la responsabilità).

L'osservazione fenomenologica di Waldenfels ci proietta proprio in una tale dimensione temporale, allorquando scrive:

«Il futuro semplice o primario (*Erstes Futur*) consiste nel fatto che qualcosa *ancora non è* o è ancora di là da venire, e ciò in chiara contrapposizione a ciò che *già è* o *non è più*. Il futuro anteriore o secondario (*Zweites Futur*) si contraddistingue, invece, per il fatto che, nel mentre stesso io prendo le mosse, *già qualcosa sarà di me* e *già qualcosa è in moto*. Questo futuro secondario, che in fin dei conti è quello davvero primario, si ubica contemporaneamente davanti a noi e dietro di noi. Il futuro inteso in modo consueto è paragonabile al succedersi di due voci, mentre il futuro anteriore è equiparabile ad una fuga in cui una voce comincia nell'altra»¹³¹.

¹³¹ WALDENFELS 2009, 187. In altro luogo, Waldenfels coglie anche

E sulla stessa scia, dotando di una connotazione responsiva una tale articolazione, Waldenfels prosegue:

«[Il futuro anteriore è] un futuro che non sta né davanti a noi alla stregua dei progetti coi quali trasferiamo in avanti il nostro presente, né alle nostre spalle come un destino mosso da una mano estranea, che ci guida da dietro. Un tale futuro deve essere inteso invece come un futuro *nel quale anticipiamo noi stessi* [solo nella misura in cui rispondiamo al suo appello]. Rispondere non significa, infatti, che *qualcosa* è avvenuto in precedenza come una causa nel tempo; rispondere significa piuttosto che è il rispondente stesso ad anticiparsi, allorché prende le mosse dall'altro»¹³².

Ed il concreto riscontro di una tale complessa dinamica fenomenologico-temporale all'interno del precipuo ambito di una giustizia intergenerazionale non si lascia attendere, se anche qui si seguono le precise implicazioni indicate da Waldenfels:

«[U]na genuina etica per il futuro dipende indubbiamente dal fatto di prendere in considerazione gli appelli e le richieste delle generazioni e delle popolazioni future ancor prima che i loro rappresentanti siano in grado di farne valere i diritti e le istanze. Quanto qui si richiede è, dunque, una forma radicale di sostituzione, la quale presuppone il

in questo modo la differenza fra futuro semplice e futuro anteriore: «Il futuro semplice, con il quale siamo noi ad anticipare noi stessi, poggia su un futuro anteriore, con il quale è invece l'altro a precedere la nostra iniziativa. Il tempo degli altri genera così un tempo altro» (WALDENFELS 2006a, 332).

¹³² WALDENFELS 2006a, 112.

fatto *che ogni individuo si lasci interpellare oltre la sua morte da un futuro estraneo*»¹³³,

ossia dall'alterità stessa del futuro. Motivo per cui, proprio in tale contesto, Waldenfels non può concludere il suo pensiero con parole migliori di quelle dello Zarathustra di Nietzsche, allorquando – in *Dell'amore per il prossimo* – afferma: «Il futuro e la più remota lontananza sia la causa del tuo oggi»¹³⁴.

È esattamente a partire da questa serie di considerazioni fenomenologiche che possiamo, ora, fare un passo indietro e valutare tanto l'acquisita intelligenza ermeneutica quanto il guadagno teorico rispetto alle impostazioni dominanti sulla questione intergenerazionale. Nello specifico, parlerei, al riguardo, sia di un'integrazione che di una presa di distanza. L'integrazione consiste nel fatto che soltanto la prospettiva di un'appellatività etica del futuro stesso consente di fornire un vero sostegno fenomenologico a ciò che, invece, nelle teorie dominanti permane nei termini di un vago ed insufficientemente questionato ricorso ad un'intuizione morale quale base motivazionale ultima per una responsabilità intergenerazionale. Ora sappiamo, in effetti, cosa rende davvero inevitabile ed incondizionata l'intuizione morale: l'ingiunzione che ci proviene dall'alterità stessa del futuro e che ci impone una risposta prima ancora di consentirci di organizzare la nostra iniziativa e le nostre eventuali contromisure. Ma, allo stesso tempo, si tratta anche di registrare una presa di distanza rispetto al mero attingimento

¹³³ WALDENFELS 2006a, 333 (corsivo mio). Il tema di una sostituzione radicale, contraddistinta da diacronia etica, costituisce un luogo centrale soprattutto nel pensiero di Lévinas. Si veda in particolare LÉVINAS 1974, 144 ss.

¹³⁴ NIETZSCHE 1885, 78, citato da WALDENFELS 2006a, 333.

delle teorie *mainstream* all'intuizione morale, e questo dal momento che con ricorso all'intuizione morale di certo non si può intendere l'articolazione secondo cui prima ci si proietta una scena futura a partire dal presente e poi si decide come agire in essa attraverso prestazioni argomentative e razionali. L'appello del futuro, come abbiamo visto, implica invece il fatto che l'ingiunzione irrompe nel presente a partire dal futuro stesso, con la conseguenza che soltanto una tale irruzione provoca, sollecita o, addirittura, invoca una proiezione immaginativa connotata da responsabilità e responsabilità. Detto in termini semplici: non deriviamo l'ingiunzione alla responsabilità a partire dalla facoltà immaginativa, ma, al contrario, deriviamo la facoltà immaginativa stessa dall'appello alla responsabilità.

E questo, in ultima istanza, ci mette in grado di spiegare anche il motivo fondamentale per il quale le teorie etiche dominanti in ambito intergenerazionale non possono che impiegare l'istanza dell'intuizione morale quale base motivazionale ultima, senza riuscire però a darne giustificazione adeguata: il necessario ricorso si spiega in ragione dell'ineludibilità dell'appello a cui si collega ogni richiamo alla responsabilità; la mancanza di un'adeguata spiegazione al riguardo è dovuta, invece, all'aspetto diacronico stesso di siffatto appello, che sfugge alla portata dell'impianto temporale su cui esse si fondano, ossia quello di un solido radicamento alla semantica della presenza ed incrollabile autoreferenzialità del soggetto.

La conclusione a cui l'intrapresa riflessione fenomenologica sulle generazioni future ci spinge è, quindi, diametralmente opposta a quella suggerita dalle teorie dominanti. E, forse, esattamente per questo essa può indicare almeno una strada possibile per accogliere l'invito a quel ripensamento etico radicale su cui richiamavano l'attenzione gli eminenti studiosi citati all'inizio del paragrafo. Una tale rivoluzione del discorso morale sollecitata dalla questione delle

generazioni future deve probabilmente assumere la forma di quella riconfigurazione etica del pensiero proposta in modo così deciso da Lévinas: una riconfigurazione tale per cui il richiamo alla responsabilità non è da intendersi semplicemente come un fenomeno etico che accade *nella* temporalità del soggetto già costituita nelle sue forme, ma, a ben guardare, come un fenomeno tale da imporre la riformulazione stessa *della* temporalità del soggetto su base etica¹³⁵ (e ciò, in modo analogo a come, per esempio, anche Heidegger, in *Essere e tempo*, ne propone una di tipo ontologico)¹³⁶. Nello specifico, ciò che una tale riconfigurazione etica – o eticizzazione – della temporalità implica nel contesto di una responsabilità intergenerazionale è che il soggetto non dispone in alcun modo di un futuro quale forma di proiezione, che egli ricava attraverso l'estensione del suo presente, e quale ambito temporale in cui egli può eventualmente porre la questione della responsabilità. Il soggetto, al contrario, percepisce qualcosa come il senso della futurità solo nella misura in cui è l'appello stesso alla responsabilità che lo ha già sempre investito e, invocandolo a partire da un tempo altro, lo ha già anche ecceduto, costringendolo così a spingersi estaticamente in avanti e a proiettarsi e trascendersi verso tale

¹³⁵ LÉVINAS 1974, 139 s., 1991, 143-164, 177-197, 235-246. Sul progetto lévinassiano di una riformulazione etica della temporalità si vedano DURANTE 2001, 141 s., VANNI 2004, 159 s. e DEROO 2013, 69 s.

¹³⁶ HEIDEGGER 1927. Chiaramente questo rimando a Heidegger, nel contesto lévinassiano, non deve suscitare l'impressione che qui io intenda raggruppare i due progetti attorno ad una medesima linea argomentativa. Il loro procedimento e conclusioni sono chiaramente non solo reciprocamente irriducibili ma anche opposti (cfr. KLUN 2000 e LETZKUS 2002, III parte). Quanto mi premeva sottolineare, invece, è la medesima pretesa di una messa in discussione e riconfigurazione della temporalità del soggetto.

tempo¹³⁷. Ne viene dunque che non è il senso di responsabilità del soggetto che si estende al futuro, ma è il futuro stesso del soggetto ad essere già sempre intriso dell'appello alla responsabilità che lo ha per primo provocato.

Ecco, dunque, come si schiude qui il significato vero e proprio del titolo che ho dato a questo intervento: l'appello ad una responsabilità *per* il futuro si origina non perché noi ci proiettiamo verso quest'ultimo a partire dal presente, ma perché è l'appello stesso a sopraggiungerci *dal* futuro, da una lontananza che già sempre ci ingiunge e si mostra irriducibile al dominio della presenza¹³⁸. È proprio in questa articolazione diacronica e patica dell'appello dal futuro che insorge incontrovertibilmente un senso di giustizia dal carattere *intempestivo* e simultaneamente *iperbolico*.

¹³⁷ Cfr. DEROO 2013, 83.

¹³⁸ Sul rapporto futurità/lontananza in Lévinas, si veda LLEWELYN 1995, 48. Ma, in generale, si veda anche Waldenfels, il quale, proprio sulla base dell'ineludibilità di appelli alla responsabilità che ci provengono dalla lontananza del futuro, suggerisce la necessità di cominciare a pensare ad una vera e propria «forma di tele-morale» (WALDENFELS 2006a, 186).

Riferimenti bibliografici

- AGIUS E. 1986. *The Rights of Future Generations. In Search of an Intergenerational Ethical Theory*, Leuven, Catholic University of Leuven.
- AGIUS E. 1990. *From Individual Rights to Collective Rights, to the Rights of Mankind*, in AGIUS E., BUSUTIL S. et al. (eds.), *Our Responsibilities Towards Future Generations*, Malta, Gutenberg Press, 27-48.
- AGIUS E. 1998. *The Earth Belongs to All Generations: Moral Challenges of Sustainable Development*, in AGIUS E., CHIRCOPI L. (eds.), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Westport, Praeger, 103-122.
- AGIUS E. 2006. *Obligations of Justice Towards Future Generations: A Revolution in Social and Legal Thought*, in AGIUS E., BUSUTIL S. et al. (eds.), *Future Generations and International Law*, London, Earthscan Publications, 3-12.
- AGIUS E., CHIRCOPI L. (eds.) 1998. *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Westport, Praeger.
- ARENDT H. 1958. *The Human Condition*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- ARENDT H. 1978. *The Life of the Mind*, 2 Voll., New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDT H. 1993. *Was ist Politik?*, hrsg. von U. Lutz, München-Zürich, Piper.
- ARNESON R.J. 1991. *Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition*, in «Political Studies», 39(1), 1991, 36-54.
- AUERBACH B.E. 1995. *Unto the Thousandth Generation. Conceptualizing Intergenerational Justice*, New York et al., Peter Lang.
- BAIER A. 1981. *The Rights of Past and Future Persons*, in PARTIDGE E. (ed.), *Responsibilities to Future Generations*.

- Environmental Ethics*, Buffalo (NY), Prometheus Books, 171-189.
- BALL T. 1985. *The Incoherence of Intergenerational Justice*, in «Inquiry», 28, 1985, 321-337.
- BALL T. 1988. *Transforming Political Discourse*, New York, Basil Blackwell.
- BARRY B. 1977. *Justice Between Generations*, in HACKER P.M.S., RAZ J. (eds.), *Law, Morality, and Society*, Oxford, Clarendon Press, 268-284.
- BARRY B. 1978. *Circumstances of Justice and Future Generations*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 204-248.
- BARRY B. 1989. *Theories of Justice*, Berkley-Los Angeles, University of California Press.
- BARRY B. 1991. *Justice as Reciprocity*, in ID., *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Oxford, Clarendon Press, 211-241.
- BARRY B. 1999. *Sustainability and Intergenerational Justice*, in DOBSON A. (ed.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 93-117.
- BAUMGARTNER C. 2005. *Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems*, Paderborn, Mentis.
- BECKER L.C. 1986. *Reciprocity*, London-New York, Routledge and Kegan Paul.
- BIFULCO R. 2008. *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano, Franco Angeli.
- BIRNBACHER D. 1977. *Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31, 1977, 385-401.

- BIRNBACHER D. 2009. *What Motivates Us to Care for the (Distant) Future?*, in GOSSERIES A., MEYER L.H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 273-300.
- BISCHOF S. 2004. *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Freiburg-Wien, Herder.
- BLOEHL J. (ed.) 2000. *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, New York, Fordham University Press.
- BONNICI U.M. 1998. *Monotheistic Religions and Intergenerational Justice*, in AGIUS E., CHIRCOP L. (eds.), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Westport, Praeger, 3-6.
- BROWN-WEISS E. 1989. *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, Tokyo-Dobbs Ferry (NY), United Nations University-Transnational Publishers.
- BURKE E. 1790. *Reflections on the Revolution in France*, ed. by L.G. Mitchell, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009.
- CALLAHAN D. 1981. *What Obligations Do We Have to Future Generations?*, in PARTRIDGE E. (ed.), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Buffalo, NY, Prometheus Books, 73-85.
- CIARAMELLI F. 1989. *Transcendance et étique. Essai sur Levinas*, Bruxelles, Ousia.
- CIARAMELLI F. 1995. *The Riddle of the Pre-Original*, in PEPPERZAK A.T. (ed.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, London-New York, Routledge, 87-94.
- COWEN T., PARFIT D. 1992. *Against the Social Discount Rate*, in LASLETT P., FISHKIN J.S. (eds.), *Justice between Age Groups and Generations*, New Haven-London, Yale University Press, 144-161.

- DALY H. 1996. *Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development*, Boston, Beacon Press.
- DEROO N. 2013. *Futurity in Phenomenology: Promise and Method in Husserl, Levinas, and Derrida*, New York, Fordham University Press.
- DERRIDA J. 1983. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée.
- DERRIDA J. 1990a. *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»/Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority»*, in «Cardozo Law Review», 11(5-6), 1990, 920-1045.
- DERRIDA J. 1990b. *Donner la mort*, in RABATE J.M., WETZEL M. (eds.), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, 11-108.
- DERRIDA J. 1991a. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée.
- DERRIDA J. 1991b. *L'Autre Cap*, Paris, Galilée.
- DERRIDA J. 1997a. *Ho il gusto del segreto*, in DERRIDA J., FERRARIS M., *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 5-108.
- DERRIDA J. 1997b. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée.
- DE-SHALIT A. 1995. *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, London-New York, Routledge.
- DIERKSMEIER C. 2006. *John Rawls on the Rights of Future Generations*, in TREMMEL J. (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham, Elgar, 72-85.
- DURANTE M. 2001. *Comunità e alterità nell'opera di Emmanuel Lévinas. Il terzo, la legge, la giustizia. Vol. I: Ermeneutica e trascendenza*, Torino, Thélème.
- EDELGLASS W. 2012. *Rethinking Responsibility in an Age of Anthropogenic Climate Catastrophe*, in EDELGLASS W., HATLEY J., DIEHM CH. (eds.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 209-228.

- EDELGLASS W., HATLEY J., DIEHM CH. (eds.) 2012. *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press.
- ELLIOT R. 1986. *Future Generations, Locke's Proviso, and Libertarian Justice*, in «Journal of Applied Philosophy», 3(2), 1986, 217-227.
- ENGLISH J. 1997. *Justice Between Generations*, in «Philosophical Studies», 31(2), 1997, 91-104.
- ESPOSITO R. 1998. *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.
- FLATSCHER M. 2011. *Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», 13(1), 2011, 99-133.
- GAUTHIER D. 1986. *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.
- GIBBS R. 2000. *Why Ethics? Signs of Responsibility*, Princeton, Princeton University Press.
- GLOVER J. 1977. *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin.
- GOLDING M.P. 1971. *Obligations to Future Generations*, in PARTRIDGE E. (ed.), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Buffalo, Prometheus Books, 1981, 61-72.
- GOSSERIES A. 2001. *What Do We Owe the Next Generation(s)?*, in «Loyola of Los Angeles Law Review», 35, 2001, 293-354.
- GOSSERIES A. 2008. *Theories of Intergenerational Justice: a Synopsis*, in «Surveys and Perspectives Integrating Environment and Society», 1(1), 2008, 39-49. Disponibile in: <http://www.surv-perspect-integr-environ-soc.net/1/39/2008>.
- GOSSERIES A. 2009. *Three Models of Intergenerational Reciprocity*, in GOSSERIES A., MEYER L.H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 119-146.

- GOSSERIES A., MEYER L.H. (eds.) 2009. *Intergenerational Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- HARE R.M. 1981. *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford, Clarendon Press.
- HATLEY J. 2012. *The Anarchical Goodness of Creation: Monotheism in Another's Voice*, in EDELGLASS W., HATLEY J., DIEHM CH. (eds.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 253-278.
- HEIDEGGER M. 1927. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006.
- HUBIN D.C. 1976. *Justice and Future Generations*, in «Philosophy and Public Affairs», 6(1), 1976, 70-83.
- HUME D. 1739. *A Treatise of Human Nature*, ed. by D. Fate Norton D., M.J. Norton, Oxford–New York, Oxford University Press, 2001.
- HUME D. 1751. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. by T.L. Beauchamp, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998.
- JEFFERSON TH. 1789. *Letter to James Madison (6 Sept. 1789)*, in PETERSON M.D. (ed.) 1975, *The Portable Thomas Jefferson*, New York, Penguin Books, 1975, 444-451.
- JONAS H. 1973. *Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics*, in «Social Research», 40(1), 1973, 31-54.
- JONAS H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- KANT I. 1797. *Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, in ID. 1956, *Werke* (in sechs Bänden), Bd. 4, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, WBG, 1956.
- KARNEIN A. 2012. *A Theory of Unborn Life. From Abortion to Genetic Manipulation*, Oxford-New York, Oxford University Press.

- KAVKA G.S. 1975. *Rawls on Average and Total Utility*, in «Philosophical Studies», 27(4), 1975, 237-253.
- KAVKA G.S. 1978. *The Futurity Problem*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 180-203.
- KAVKA G.S. 1981. *The Paradox of Future Individuals*, in «Philosophy & Public Affairs», 11(2), 1981, 93-112.
- KERSTING W. 2001. *John Rawls. Zur Einführung*, Hamburg, Junius.
- KIM T.CH., HARRISON R. (eds.) 1999. *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, Cambridge, The White Horse Press.
- KLUN B. 2000. *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt am Main, Lang.
- KOBAYASHI M. 1999a. *Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective*, in KIM T.CH., HARRISON R. (eds.), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, Cambridge, The White Horse Press, 7-61.
- KOBAYASHI M. 1999b. *Holistic Self and Future Generations: A Revolutionary Solution to the Non-Identity Problem*, in KIM T.CH., HARRISON R. (eds.), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, Cambridge, The White Horse Press, 131-214.
- KÜNG H. 1998. *World Peace – World Religions – World Ethic*, in AGIUS E., CHIRCOP L. (eds.), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Westport, Praeger, 69-81.
- KYMLICKA W. 1990. *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- LASLETT P. 1972. *The Conversation between the Generations*, in LASLETT P., FISHKIN J. (eds.), *Philosophy, Politics, and Society, Fifth Series*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- LASLETT P., FISHKIN J.S. 1992. *Introduction: Processional Justice*, in LASLETT P., FISHKIN J.S. (eds.), *Justice between*

- Age Groups and Generations*, New Haven-London, Yale University Press, 1-23.
- LASLETT P., FISHKIN J.S. (eds.) 1979. *Philosophy, Politics, and Society, Fifth Series*, Oxford, Basil Blackwell.
- LASLETT P., FISHKIN J.S. (eds.) 1992. *Justice between Age Groups and Generations*, New Haven-London, Yale University Press.
- LATOUCHE S. 2007. *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Mille et Une Nuits.
- LECALDANO E. 2012. *Una nuova concezione della responsabilità morale per affrontare le questioni dell'etica pratica del XXI secolo*, in «Lo Sguardo. Rivista di Filosofia», 8, 2012, 31-46.
- LETZKUS A. 2002. *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München, Fink.
- LEVINAS E. 1961. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff.
- LEVINAS E. 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- LEVINAS E. 1974. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff.
- LEVINAS E. 1991. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- LLEWELYN J. 1995. *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, London-New York, Routledge.
- LLEWELYN J. 2002. *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington, Indiana University Press.
- LOCKE J. 1689. *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, New York, New American Library, 1965.
- MANDERSON D. 2006. *Proximity, Levinas, and the Soul of Law*, Montreal & Kingstone-London-Ithaca, McGill-Queen's University Press.
- MARION J.L. 2000. *The Voice without Name: Homage to Levinas*, in BLOECHL J. (ed.), *The Face of the Other and the*

- Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, New York, Fordham University Press, 224-242.
- MARITAIN J. 1945. *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, Paris, Harmattan.
- MERCIECA J. 1998. *God as the Guardian of Future Generations*, in AGIUS E., CHIRCOP L. (eds.), *Caring for Future Generations. Jewish, Christian and Islamic Perspectives*, Westport, Praeger, 6-8.
- MERLEAU-PONTY M. 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY M. 1964. *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard.
- METZ J.B. 1968. *Zur Theologie der Welt*, Mainz, Topos TB, 1973.
- MEYER L.H. 1997. *More than They Have a Right to: Future People and our Future Oriented Projects*, in FOTION N., HELLER J.C. (eds.), *Contingent Future Persons. On the Ethics of Deciding Who Will Live, or Not, in the Future*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 137-156.
- MEYER L.H. (ed.) 2012. *Intergenerational Justice*, Aldershot, Ashgate.
- MEYER L.H., ROSER D. 2009. *Enough for the Future*, in GOS-SERIES A., MEYER L.H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 219-248.
- MOLTMANN J. 1985. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, Gütersloher Verlagshaus.
- MOLTMANN J. 1989. *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München-Mainz, Kaiser-Grünewald.
- MOLTMANN J. 1995. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, München, Gütersloher Verlagshaus.
- MOLTMANN J. 2010. *Ethik der Hoffnung*, München, Gütersloher Verlagshaus.
- MUELLER D. 1974. *Intergenerational Justice and the Social Discount Rate*, in «Theory and Decision», 5(3), 1974, 263-273.

- MUERS R. 2008. *Living for the Future. Theological Ethics for Coming Generations*, London, T&T Clark.
- MULGAN T. 2006. *Future People. A Moderate Consequentialist Account of our Obligation to Future Generations*, Oxford, Clarendon Press.
- NANCY J.L. 1996. *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée.
- NARVESON J. 1967. *Utilitarianism and New Generations*, in «Mind», 76, 1967, 62-72.
- NARVESON J. 1978. *Future People and Us*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 38-60.
- NEWMAN M. 2000. *Sensibility, Trauma, and the Trace: Levinas from Phenomenology to the Immemorial*, in BLOECHL J. (ed.), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, New York, Fordham University Press, 90-129.
- NIETZSCHE F. 1885. *Also Sprach Zarathustra*, in ID., *Werke*, KSA (Kritische Studienausgabe), hrsg. von G. Colli, M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter, 1980.
- NOZICK R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell.
- PAGE E. 1999. *Global Warming and the Non-Identity Problem*, in KIM T.CH., HARRISON R. (eds.), *Self and Future Generations. An Intercultural Conversation*, Cambridge, UK, The White Horse Press, 107-130.
- PAINE TH. 1791. *Rights of Man*, in ID., *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*, ed. by M. Philip, Oxford-New York, Oxford University Press, 2008.
- PALOMBELLA G. 2007. *Reasons for Justice, Rights and Future Generations*, in «EUI Working Papers Law», 7, 2007, 1-21.
- PARFIT D. 1984. *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- PARTRIDGE E. 1981. *Why Care About the Future?*, in ID. (ed.), *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Buffalo, Prometheus Books, 203-220.

- PARTRIDGE E. 1994. *Posterity and the «Strains of Commitment»*, in KIM T.CH., DATOR J.A. (eds.), *Creating a New History for Future Generations*, Kyoto, Institute of the Integrated Study of Future Generations, 263-292.
- PARTRIDGE E. (ed.) 1981. *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Buffalo, Prometheus Books.
- PASSMORE J. 1974. *Man's Responsibility for Nature*, London, Duckworth, 1980.
- PEPERZAK A.T. (ed.) 1995. *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, London-New York, Routledge.
- PERPICH D. 2008. *The Ethics of Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press.
- PONTARA G. 1995. *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Roma-Bari, Laterza.
- PUTNAM H. 2004. *Ethics Without Ontology*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- PUTNAM H. 2008. *Levinas on What Is Demanded of Us*, in ID., *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 68-99.
- RAWLS J. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- RICHARDS D.A.J. 1971. *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press.
- RICHARDS D.A.J. 1983. *Contractarian Theory, Intergenerational Justice and Energy Policy*, in MACLEAN D., BROWN P. (eds.), *Energy and the Future*, Towota NJ, Rowman and Littlefield, 131-150.
- RICOEUR P. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil.
- ROBBINS J. 1995. *Tracing Responsibility in Levinas's Ethical Thought*, in PEPERZAK A.T. (ed.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, London-New York, Routledge, 173-183.

- ROBERTS M.A., WASSERMAN D.T. (eds.) 2009, *Harming Future Persons. Ethics, Genetics, and the Nonidentity Problem*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer.
- ROEMER J.E., SUZUMURA K. (eds.) 2007. *Intergenerational Equity and Sustainability*, Basingstoke, Palgrave.
- ROUTLEY R., ROUTLEY V. 1978. *Nuclear Energy and Obligations to the Future*, in «Inquiry», 21, 1978, 133-179.
- SCHWARZ TH. 1978. *Obligations to Posterity*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 3-13.
- SEVERSON E. 2013. *Levinas's Philosophy of Time. Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Pittsburgh, Duquesne University Press.
- SIDGWICK H. 1874. *The Methods of Ethics*, London-New York, Macmillan, 1907.
- SIKORA R.I. 1978. *Is It Wrong to Prevent the Existence of Future Generations?*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 112-166.
- SIKORA R.I., BARRY B. (eds.) 1978. *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press.
- SIMMONS J.A. 2012. *Toward a Relational Model of Anthropocentrism: A Levinasian Approach to the Ethics of Climate*, in EDELGLASS W., HATLEY J., DIEHM CH. (eds.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 229-252.
- SINGER P. 1979. *Practical Ethics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- SINGER P. 1992. *A German Attack in Applied Ethics*, in «Journal of Applied Philosophy», 9, 1992, 85-92.
- SIROVÁTKA J. 2013. *Die Asymmetrie im Bezug zum Anderen und zu Gott. Ethische Ungleichheit und «Illéité»*, in FISCHER N., SIROVÁTKA J. (eds.), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, Hamburg, Meiner, 231-253.

- SMART J.J.C., WILLIAMS B. 1973. *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- SMITH M. 2006. *Environmental Risks and Ethical Responsibility: Arendt, Beck, and the Politics of Acting into Nature*, in «Environmental Ethics», 28, 2006, 227-246.
- SMITH M. 2012. *The Earthly Politics of Ethical An-archē: Arendt, Levinas, and Being with Others*, in EDELGLASS W., HATLEY J., DIEHM CH. (eds.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 161-190.
- STEINER H., VALLENTYNE P. 2009. *Libertarian Theories of Intergenerational Justice*, in GOSSERIES A., MEYER L.H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 50-76.
- STERN N. 2007. *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- STOELLGER PH. 2006. *Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde*, in BAHR P., HEINING H.M. (eds.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 367-403.
- SUMNER L.W. 1978. *Classical Utilitarianism and the Problems of Population Policy*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 91-111.
- THOMPSON J. 2009a. *Intergenerational Justice. Rights and Responsibility in an Intergenerational Polity*, New York-London, Routledge.
- THOMPSON J. 2009b. *Identity and Obligation in a Transgenerational Polity*, in GOSSERIES A., MEYER L.H. (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 25-49.
- TOADVINE T. 2012. *Enjoyment and Its Discontents. On Separation from Nature in Levinas*, in EDELGLASS W., HATLEY J., DIEHM CH. (eds.), *Facing Nature. Levinas and*

- Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 161-189.
- TREMMELE J. (ed.) 2006. *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham, Elgar.
- VANNI M. 2004. *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS Editions.
- VISSER 'T HOOFT H.P. 1999. *Justice to Future Generations and the Environment*, Dordrecht, Kluwer.
- WALDENFELS B. 1987. *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 1994. *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 1995. *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 1997. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie-Psychoanalyse-Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 2005. *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 2006a. *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 2006b. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 2009. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WALDENFELS B. 2012. *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin, Suhrkamp.

- WALLACK M. 2006. *Justice Between Generations: the Limits of Procedural Justice*, in TREMMEL J. (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham, Elgar, 86-105.
- WALDRON J. 1979. *Enough and as Good Left for Others*, «Philosophical Quarterly», 29, 1979, 319-328.
- WALZER M. 1970. *Obligations*, Cambridge, Harvard University Press.
- WARREN M. 1978. *Do Potential People Have Moral Rights?*, in SIKORA R.I., BARRY B. (eds.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 14-30.
- WHITE L.T. 1967. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», 155, 1967, 1203-1207.
- WHITESIDE K.H. 1994. *Hannah Arendt and Ecological Politics*, in «Environmental Ethics», 16, 1994, 339-358.
- WISSENBURG M. 1999. *An Extention of the Rawlsian Savings Principle to Liberal Theories of Justice in General*, in DOBSON A. (ed.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 173-198.
- WOHLMUTH J. 2005. *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh.
- WOLF C. 1995. *Contemporary Property Rights, Lockean Provisos and the Interests of Future Generations*, in «Ethics», 105(4), 1995, 791-818.
- WOODWARD J. 1986. *The Non-Identity Problem*, in «Ethics», 96(4), 1986, 804-831.