

## 2. La rappresentanza delle generazioni future allo stato dell'arte

### 1 La necessità della soggettività alle generazioni future

L'appello etico alla cura della “casa comune”<sup>1</sup>, come la definisce Papa Francesco, e al “principio responsabilità”<sup>2</sup>, cardine del pensiero di Hans Jonas, nei confronti delle generazioni future è ormai ampiamente noto. Se nei tempi passati era ancora giustificabile condensare l'interrogativo etico nei termini di una relazione intragenerazionale, nell'epoca contemporanea non è più possibile, in quanto l'aumentata capacità tecnologica raggiunta e la correlata incidenza degli effetti irreversibili, evidenziati nel capitolo precedente, sono tali da provocare un vero cambio epocale nella riflessione etica<sup>3</sup>. Attilio Pisanò, tra l'altro, mette in luce come ogni fonte climalterante locale cagiona un danno all'intero dell'ecosistema, con effetti anche duraturi tali da incidere sul benessere delle future generazioni<sup>4</sup>. San Giovanni Paolo II afferma che l'umanità non può più continuare ad usare i beni della Terra come nel passato. Inoltre, evidenzia come «l'applicazione indiscriminata dei progressi scientifici e tecnologici, nonostante alcuni innegabili benefici, a lungo termine ha generato molteplici effetti negativi. In particolare, ha messo crudamente in rilievo come ogni intervento in un'area dell'ecosistema non possa prescindere dal considerare le sue conseguenze in altre aree

---

<sup>1</sup> Cfr. FRANCESCO (Papa), *Laudato si'. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

<sup>2</sup> Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Torino, Einaudi, 2009.

<sup>3</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2021, pp. 23-24.

<sup>4</sup> A. PISANÒ, *La questione climatica come questione cosmopolitica*, Torino, Giappichelli, 2024, pp. 38-39.

e, in generale, il benessere delle future generazioni»<sup>5</sup>. In sostanza, come già evidenziato San Paolo VI, si tratta di allargare i propri orizzonti e pensare ad una responsabilità, proiettata anche nel tempo e dunque verso «coloro che verranno dopo di noi ad ingrandire la cerchia della famiglia umana»<sup>6</sup>.

Papa Benedetto XVI sostiene con forza e chiarezza che le società tecnologicamente avanzate possono e devono diminuire il proprio fabbisogno di risorse, perché non devono lasciare alle nuove generazioni una Terra depauperata delle sue risorse. Evidenzia, inoltre, che «sulla Terra l'intera famiglia umana deve trovare i beni necessari per vivere dignitosamente, con l'aiuto della natura stessa e con l'impegno del proprio lavoro e della propria inventiva. Dobbiamo però avvertire come dovere gravissimo quello di consegnare la Terra alle nuove generazioni in uno stato tale che anch'esse degnamente possano abitarla e ulteriormente coltivarla»<sup>7</sup>.

Non accettare questo tipo di discorso significa sostenere una concezione dell'uomo dominatore e non quella di uomo custode della Terra. Significa, cioè, condividere una concezione dell'uomo superata e smentita dai danni che ha portato all'umanità e all'ambiente. Una concezione, cioè, caratterizzata dall'egoismo etico, dalla superiorità egoistica dell'uomo nei confronti di tutto il Creato. E proprio i danni portati dalla "costumazione" di tale concezione dell'uomo padrone della natura, finisce col minacciare la continuità esistenziale della specie umana<sup>8</sup>.

Ciò che deve essere messo in discussione, quindi, è il modello di sviluppo della società odierna, modello che, sotto l'efficientismo, mira in realtà solo alla produzione di beni materiali per il raggiungimento dei quali l'uomo, purtroppo, non esita a violentare la natura stessa e conseguentemente i diritti delle generazioni presenti e future. Per cui è possibile affermare che l'evoluzione dell'uomo ha avuto uno sviluppo *in peius*, facendo

---

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II (Papa), *Pace con Dio creatore. Pace con tutto il creato*, in [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19891208\\_xxiii-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html) (data ultima consultazione 31/03/2025).

<sup>6</sup> Cfr. PAOLO VI (Papa) *Populorum progressio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1967.

<sup>7</sup> Cfr. BENEDETTO XVI (Papa), *Caritas in veritate*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

<sup>8</sup> A. TARANTINO, *Diritti dell'umanità e giustizia intergenerazionale*, in A. TARANTINO (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio*, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 463-464.

dire giustamente al francescano Polidoro che mentre all'epoca di San Francesco era l'uomo ad avere paura della natura, oggi è la natura che ha paura dell'uomo. Ma la natura, sfruttata e violentata, finisce col vendicarsi dei danni irreparabili che le sono arrecati proprio da questo modello di sviluppo errato, di sviluppo proposto dalla società odierna<sup>9</sup>, nella quale vengono coinvolte inevitabilmente anche le incolpevoli e indifese generazioni future.

Come si può notare, la questione etica entra nel tessuto delle valutazioni, che spesso richiedono scelte il più possibile ragionevoli tra esigenze anche contrastanti. Silvia Salardi evidenzia come l'incessante sviluppo scientifico e tecnologico apre sempre nuovi orizzonti di scelta, perché attraverso l'uso pratico delle applicazioni scientifiche si va ad ampliare la gamma delle azioni possibili le cui conseguenze sono spesso opposte tra di loro. Si pensi alla decisione se proseguire un trattamento salvavita o meno, se avvalersi delle tecniche di procreazione assistita o meno, se far prevalere l'integrità dell'ambiente sul lavoro o meno, se potenziarsi o meno, ecc. Si tratta di esiti che non possono essere valutati solo in relazione alla percorribilità pratica di certe strade. La ragione risiede nel fatto che le nuove opportunità offerte dalla scienza incidono indirettamente sulle opzioni di scelta nell'ambito morale e giuridico. Vi incidono in modo indiretto, perché non dicono cosa si debba fare, ma nel momento in cui rendono possibile farlo, chiedono indirettamente al diritto di intervenire per rendere la fattibilità tecnica il più possibile sostenibile sotto il profilo etico. Il diritto, a fronte dei nuovi scenari di scelta, assume il compito di promuovere l'accesso alle tecniche in maniera equa, promuovere canali istituzionali di informazione per consentire scelte consapevoli, garantire un adeguato bilanciamento degli interessi affinché venga sempre assicurata la libertà, la dignità e la sicurezza dei soggetti interessati<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> L. LIPPOLIS (a cura di), *Diritti Umani, poteri degli stati e tutela dell'ambiente*, Milano, Giuffrè, 1993, p. 6.

<sup>10</sup> Cfr. S. SALARDI, *Discriminazioni, linguaggio e diritto. Profili teorico-giuridici. Dall'immigrazione agli sviluppi della techno-scienza: uno sguardo al diritto e al suo ruolo nella società moderna*, Torino, Giappichelli Editore, 2015.

A questo punto risulta utile considerare l'analisi effettuata dal Cardinale e bioeticista Elio Sgreccia il quale, rifacendosi alla teoria evoluzionistica di Darwin e al sociobiologismo che ha come caposcuola Weber, afferma che il cosmo e le varie forme di vita nel mondo sono stati soggetti a evoluzione, conseguentemente anche le società evolvono, pertanto, dentro questa evoluzione biologica e sociobiologica i valori morali devono cambiare. Cosicché la spinta evolutiva, che muove dall'“egoismo biologico” o istinto di conservazione di sé, trova forme sempre nuove di adattamento di cui il diritto e la morale sarebbero l'espressione culturale. Nelle nuove condizioni evolutive in cui ormai compare una nuova situazione dell'uomo nel cosmo e nel mondo biologico, si dovrebbe immaginare un nuovo sistema di valori, perché quello precedente non è più adatto a configurare l'ecosistema che si viene ad istaurare. La vita dell'uomo non sarebbe, perciò, sostanzialmente diversa dalle varie forme di vita e dall'universo con cui vive in simbiosi. L'etica in questa visione occupa il ruolo di mantenere l'equilibrio evolutivo, l'equilibrio della mutazione dell'adattamento e dell'ecosistema<sup>11</sup>.

In particolare, da un lato la difficoltà dell'uomo di trovare un equilibrio tra lo sviluppo economico e la tutela dell'ambiente, dall'altro la capacità di manipolare il proprio DNA, sono le grandi sfide dell'epoca contemporanea che investono inevitabilmente anche le generazioni future. Attilio Pisanò evidenzia come da un punto di vista etico la questione del riconoscimento di una soggettività morale alle generazioni future si colloca entro il processo di espansione del rapporto etico che tradizionalmente ha visto l'uomo come unico ente caratterizzato dalla soggettività. L'ampliamento dei riferimenti etici ha portato dapprima l'animalismo a sostenere il riconoscimento di una forma di soggettività etica e/o giuridica per gli animali, poi l'ambientalismo (nella versione più radicale) a sostenere il riconoscimento di un'altrettanta soggettività nei confronti dell'ecosistema. Con riferimento al tema generazionale afferma che «a differenza di quanto sostenuto dal dibattito animalista e da quello ambientalista, il riconoscimento di una forma di soggettività alle generazioni future non parte da

---

<sup>11</sup> E. SGRECCIA, *Diritti Umani e Bioetica: tutela della vita e qualità della vita*, in L. LIPPOLIS (a cura di), *Diritti Umani, poteri degli stati e tutela dell'ambiente*, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 81-82.

premesse antiantropocentriche, ma tenta di dare risposte nel solco della tradizione antropocentrica»<sup>12</sup>.

## 2 *L'estensione della soggettività morale: tra antropocentrismo, antiantropocentrismo e antropogenetica*

Passiamo ad esaminare l'approccio utilizzato per dare una forma di soggettività alle generazioni future, e i tratti costitutivi degli altri che hanno dato risposta alle istanze animaliste e ambientaliste. In questo modo si riuscirà a comprendere meglio su quali basi si innestano le tesi che cercano di dare una riconoscibilità giuridica nei confronti dei posteri.

Pertanto, con riferimento ai principali paradigmi etici che costituiscono i vari approcci alle varie istanze, è possibile individuare tre grandi aree:

1. *antropocentrica*, la quale comprende:
  - a. *l'etica della frontiera* (assenza di ecologia);
  - b. *l'etica dei limiti*<sup>13</sup> (ecologia moderata);
2. *antiantropocentrica*, la quale comprende:
  - a. *l'etica sensiocentrica* (ecologia allargata);
  - b. *l'etica biocentrica* (ecologia estesa);
  - c. *l'etica ecocentrica* (ecologia radicale)<sup>14</sup>;
3. *antropogenetica metaetica*, coincidente con *l'etica del rispetto* (umanesimo ecologico)<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> A. PISANÒ, *Generazioni future*, in "Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica", diretta da E. SGRECCIA e A. TARANTINO, vol. VI, Napoli, E.S.I., 2013, pp. 509-510.

<sup>13</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Bari, Edizioni Dedalo, 2002 p. 25; ID., *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Roma, Carocci, 2011, p. 161.

<sup>14</sup> A. PISANÒ, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Milano, Giuffrè, 2012, p. 96.

Per affrontare l'*etica della frontiera* e l'*etica dei limiti* rientranti nell'*antropocentrismo*, diamo, innanzitutto, un significato schematico di quest'ultimo termine. L'*antropocentrismo* è la tendenza a considerare l'uomo, e tutto ciò che gli è proprio, come "essere" centrale nell'Universo. In particolare, l'*antropocentrismo* si basa sulle tesi seguenti:

- a) l'uomo è l'unico soggetto morale, capace di giudizio in senso pieno;
- b) l'uomo è l'esclusivo punto di riferimento cui commisurare il comportamento morale;
- c) in linea di principio, non esistono altre dimensioni, se non sovraumane, che meritino considerazione morale<sup>16</sup>.

Si tratta di centralità che può essere intesa secondo diversi accenti e sfumature. Nel caso di specie, l'*antropocentrismo* si divide in *antropocentrismo forte* (rappresentato dall'"etica della frontiera") e *antropocentrismo debole* (rappresentato dall'"etica dei limiti").

L'*etica della frontiera* è un modello caratterizzato da una forte enfasi sul valore di trasformazione fisica del mondo naturale. Dominante è il mito dell'abbondanza, ossia dell'idea dell'illimitatezza delle risorse naturali e dell'ottimismo tecnologico, ossia della fiducia assoluta che la tecnologia saprà risolvere ogni tipo di problema che si dovesse presentare. Inoltre, il modello in questione è del tutto privo di ogni riferimento temporale di lungo periodo, con conseguente totale disinteresse per le generazioni future. Si tratta di un modello ispirato all'"assenza di ecologia" che considera la natura come ambiente ostile e pericoloso, da conquistare e trasformare in senso assoluto per il piacere e l'utilità esclusiva dell'uomo<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, cit., p. 25; ID., *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, cit., p. 161.

<sup>16</sup> ID., *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, cit., pp. 21-22.

<sup>17</sup> ID., *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, cit., p. 161.

L'*etica dei limiti* è caratterizzata dal riconoscimento della necessità di porre dei limiti alla crescita materiale. Dominante è il tema della finitezza delle risorse naturali, ossia dell'idea della scarsità ed esauribilità delle risorse naturali, della ricerca del massimo rendimento sostenibile, da intendersi come sviluppo sostenibile o eco-compatibile. Inoltre, vi è un allargamento degli orizzonti temporali e di specie; vengono presi in considerazione gli interessi delle generazioni future e degli animali. Si tratta di un modello ispirato all'"ecologia di moderata", in sostanza si tratta di una ecologia moderata, che assegna vincoli normativi al comportamento umano in relazione all'ambiente e si prescrive un'amministrazione oculata delle risorse naturali, sempre in funzione della prosperità e del benessere umani<sup>18</sup>.

Per affrontare l'*etica sensiocentrica*, l'*etica biocentrica* e l'*etica ecocentrica* rientranti nell'*antiantropocentrismo*, diamo, anche in questo caso, un significato schematico di quest'ultimo termine. L'*antiantropocentrismo* è la tendenza a comportare la dissoluzione di ogni rigido confine tra umano e non umano e la visione della Terra non più come risorsa da sfruttare, ma come bene da tutelare. In particolare, l'*antiantropocentrismo* si basa sulle tesi seguenti:

- a) l'uomo non è l'unico soggetto morale;
- b) l'uomo non è l'esclusivo punto di riferimento cui commisurare il comportamento morale;
- c) in linea di principio, esistono altre dimensioni, oltre all'uomo, che meritino considerazione morale<sup>19</sup>.

Alla luce di quanto evidenziato, Attilio Pisanò afferma che, gli indirizzi antiantropocentrici riconoscono un valore intrinseco ad ogni essere naturale, indipendentemente dall'utilità e dal benessere umano. L'ampiezza con la quale si decide

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>19</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, cit., p. 25.

di attribuire tale valore intrinseco a soggetti, a entità diversi dall'uomo, determina a quali enti si possa riconoscere una forma di soggettività: animali, vegetali, ecosistemi<sup>20</sup>. Pertanto, nel caso dell'*etica sensiocentrica* la ricerca del valore intrinseco nel mondo non umano può fondarsi sul criterio della capacità di avvertire il piacere o il dolore. Pertanto si giustifica il riconoscimento della soggettività, oltre all'uomo, negli animali. Si tratta di un modello che potremmo chiamare "ecologia allargata", nella cui ottica gli animali assumono un valore intrinseco. Sono esclusi alcuni organismi (unicellulari e pluricellulari), i vegetali e gli elementi fisici della Terra<sup>21</sup>.

Nell'*etica biocentrica* il valore intrinseco nel mondo nonumano può fondarsi sul criterio della stessa vita in senso biologico. Dunque si allarga la sfera etica e giuridica a tutti gli essere viventi in quanto tali, inclusi gli individui unicellulari o pluricellulari con caratteristiche biologiche che consentano lo sviluppo, la crescita, il funzionamento autonomo e la regolazione con altri organismi e con l'ambiente esterno. Si tratta di un modello che potremmo chiamare "ecologia estesa", nella cui ottica gli essere viventi assumono un valore intrinseco. Restano esclusi i soli elementi fisici della Terra<sup>22</sup>.

In fine, abbiamo l'*etica ecocentrica o radicale* che si basa su di una visione olistica del mondo<sup>23</sup> il cui modello più classico è la teoria normativa di Aldo Leopold volta a inculcare principi di solidarietà ecologica, basati su un senso di appartenenza mistico-affettiva alla Terra. Egli sostiene che è l'ambiente a prescrivere il giusto comportamento e i limiti ad esso imposti, è la natura a fornire il modello di un'etica della partecipazione e dell'integrazione. Ne consegue quello che si potrebbe definire l'imperativo categorico dell'etica della Terra: «Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica, è ingiusta quando tende altrimenti»<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> A. PISANÒ, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, cit., p. 95.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cfr. A. LEOPOLD, *Aldo Leopold: A Sand County Almanac & Other Writings on Ecology and Conservation*, Library of America, 2013.



L'*etica radicale*, che si ispira a tale concezione, riconosce i diritti/interessi morali a tutte le specie non umane in considerazione dell'interdipendenza di tutti gli enti della natura. Inoltre, in considerazione del fatto che il tutto è più importante della somma delle parti, ne deriva la subordinazione dell'individuo a fini collettivi (prima della società, ora della comunità biotica)<sup>25</sup>. Da ciò derivano i diritti dell'ambiente, in una direzione palesemente olistica che apre le porte al riconoscimento giuridico degli interessi di ogni cosa (acqua, montagne, prati, colline, ghiacciai, terra, aria, spazio, ecc.)<sup>26</sup>. Si tratta di un modello ispirato all'"ecologia profonda", nella cui ottica la natura assume un valore intrinseco, ossia un valore in sé, indipendentemente dall'esperienza umana<sup>27</sup>.

Infine, prima di esaminare l'*etica del rispetto* è necessario chiarire il significato dell'*antropogenismo metaetico*, cui essa appartiene.

L'*antropogenismo metaetico*, che fa capo alla bioeticista Luisella Battaglia, si prefigge di uscire dalla falsa alternativa tra una cultura del dominio (di ispirazione antropocentrica) e una cultura della sottomissione (di ispirazione antiantropocentrica)<sup>28</sup>. La tesi dell'insuperabilità dell'antropocentrismo contiene due asserzioni che vengono spesso associate e che, invece, occorrerebbe considerare separatamente.

La prima è la tesi per cui ogni attribuzione di valore trova la sua origine nella coscienza umana e, conseguentemente, ogni etica si origina nella continuità umana. Questa tesi viene definita *antropogenetica del valore* perché ne individua la *genesì* nell'*anthropos*. La seconda è la tesi per cui ogni attribuzione di valore si riferisce esclusivamente a soggetti umani e, conseguentemente, ogni etica trova la sua

---

<sup>25</sup> L. BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, cit., p. 148.

<sup>26</sup> Cfr. L. PALAZZANI, *Biogiuridica. Teorie, questioni, analisi*, Torino, Giappichelli, 2021.

<sup>27</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, cit., pp. 27-31.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 26.

destinazione nella sola comunità umana. Questa viene definita *tesi antropocentrica del valore* perché ne identifica la centralità e il *fine* nell'*anthropos*<sup>29</sup>.

A tal proposito Battaglia evidenzia com'è diverso il significato sottostante alla centralità umana. Nel primo caso (tesi antropogenetica), l'uomo è centrale in quanto è unico generatore del valore; nel secondo (tesi antropocentrica), l'uomo è centrale in quanto è anche l'unico destinatario del valore. Come è facilmente deducibile, dalla prima asserzione non segue necessariamente la seconda. È infatti perfettamente plausibile affermare che l'uomo è il solo soggetto capace di valutazioni morali senza, per questo, asserire che è anche l'unico soggetto degno di considerazione morale. Pertanto l'antropogenismo, che si colloca sul piano metaetico e non su quello etico-normativo, si limita ad affermare la genealogia dei valori senza che, per questo, debba essere necessariamente antropocentrata. Per questo l'antropogenismo metaetico non segue logicamente l'antropocentrismo etico, che impedirebbe l'estensione della considerazione morale ad altri soggetti<sup>30</sup>.

Questa prospettiva consente, inoltre, di effettuare due ulteriori valutazioni relative alla condotta e alla riflessione etica:

- a) l'aspetto *simmetrico*, ossia il rispetto di quel patto di reciprocità di doveri e obblighi che ci attendiamo dagli altri agenti morali;
- b) l'aspetto *asimmetrico*, ossia la non reciprocità di doveri e obblighi che ci assumiamo, senza attenderci nulla in cambio, nei confronti di coloro che non sono in grado di reciprocare<sup>31</sup>.

La non reciprocità, ossia la relazione asimmetrica con l'altro, sembra essere il filo conduttore anche della riflessione di Gandhi il quale, peraltro, applica tale tesi a prescindere dalla specie cui appartiene l'interlocutore. Al posto della vita basata sul

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 23.

potenziamento di sé (compresa la riduzione dell'altro a sé) colloca il vivere con l'altro senza pretendere alcuna ricompensa<sup>32</sup>.

Si tratta di una tesi che ha riflessi molto rilevanti sulla nostra visione della comunità morale<sup>33</sup>. Infatti, rispetto alle possibili critiche che potrebbero essere sollevate con riferimento al fatto che i non umani, non potendo adempiere a dei doveri, non possano nemmeno essere riconosciuti titolari di diritti, è possibile fare rilevare come casi analoghi sono presenti nella normativa che ha per oggetto gli uomini. Si pensi ai neonati, ai comatosi, o ai malati psichici gravi che pur essendo centro d'imputazione di diritti e doveri, esercitano diritti ma sono esonerati dall'adempimento di doveri. Conseguentemente, se ritenessimo obbligatoria la reciprocità dei doveri, senza eccezione alcuna, dovremmo escludere anche diversi soggetti appartenenti al genere umano.

L'etica sottostante, definita *etica del rispetto*, riconosce i diritti/interessi morali a tutte le specie non umane pur consentendo di difenderci dagli attacchi, da ciò derivano i diritti dell'ambiente, secondo una prospettiva che intende saldare interessi umanistici e valori ambientali. Inoltre, insiste sui valori di cui l'uomo può godere se preserva le risorse naturali, mantenendone i caratteri e l'integrità e permettendo che membri del mondo non umano seguano i loro modelli caratteristici di esistenza. Si tratta di un modello ispirato ad un approccio definibile "umanesimo ecologico", secondo il quale la natura assume un valore intrinseco, ossia un valore in sé, ma che al tempo stesso rifiuta ogni fondamentalismo tipico dell'"ecologia profonda" e la conseguente affermazione di una compatibilità tra etica del rispetto della natura e tradizione umanistica<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. M. K. GANDHI, *Teoria e pratica della non violenza*, trad. it., Torino, Einaudi, 2006.

<sup>33</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, pp. 22-23.

<sup>34</sup> ID., *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, cit., p. 162.

### 3 L'estensione della soggettività morale in funzione delle generazioni future

Esaminate le principali posizioni ideologiche, occorre effettuare un passo in avanti valutando quale delle stesse risulta essere in grado di fornire una base teorica idonea a tradursi in una legislazione nei confronti delle generazioni future. In questo modo, come evidenzia Guido Fassò, risulterà possibile non trascurare quei principi che devono regolare i rapporti umani e non vi sarà il rischio di perdere di vista i valori alti della vita<sup>35</sup>.

All'interno dell'*antropocentrismo* il modello dell'*etica della frontiera* (caratterizzato da una forte enfasi sul valore di trasformazione fisica del mondo naturale), essendo ispirato dall'"assenza di ecologia", considera la natura come ambiente ostile e pericoloso da conquistare e trasformare in senso assoluto, è del tutto inadatto a garantire un equilibrio uomo-ambiente. Ed ancor più inadatto per ristabilire l'equilibrio naturale, già fortemente compromesso, e per garantire la tutela degli interessi delle generazioni future. Il cieco dominio dell'uomo sull'ambiente ha già ampiamente dimostrato i suoi effetti perversi. La "tecnosfera", ossia l'odierno mondo sempre più artificiale e dipendente dall'uomo (per l'apporto continuo di energia e risorse per il suo mantenimento: si pensi all'ambiente urbano o alle moderne "campagne ipertecnologiche" intensivamente sfruttate), ha dimostrato di prendere il sopravvento minando gli equilibri vitali di quello spazio di appena 20 km di spessore, definito "biosfera", abitato dagli organismi viventi, e ha minacciato, paradossalmente, la stessa specie umana che ha creato la "tecnosfera". Infatti, funzionando fianco a fianco con la biosfera, sullo stesso Pianeta, la tecnosfera lascia filtrare o deliberatamente introduce o scarica all'interno tanti veleni penetranti e mortali, sostanze irritanti, tali da minacciare la sua capacità di efficace funzionamento e il suo valore di fonte di sostegno e di ambiente naturale per l'umanità. In base a tale approccio l'uomo e la natura si sono

---

<sup>35</sup> G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. III Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2020, p. 417.

venuti a trovare “sulla stessa barca”, entrambi ugualmente minacciati dall’operato privo di controllo della tecnosfera<sup>36</sup>.

Il modello dell’*etica dei limiti*, è caratterizzato dal riconoscimento della necessità di porre dei limiti alla crescita materiale ed essendo ispirato da una “ecologia di moderata”, si relaziona con la natura e gli animali sempre in funzione della prosperità e del benessere umani. In sostanza, vi è un allargamento degli orizzonti temporali e di specie, poiché vengono presi in considerazione gli interessi delle generazioni future e degli animali; tuttavia, a questi ultimi viene accordata solo una tutela indiretta, secondo la concezione kantiana (*Lezioni di etica*, 1775 e *La Metafisica dei costumi*, 1797). Infatti, Kant, pur considerando il rispetto come qualcosa di riferibile soltanto agli uomini e mai alle cose o agli animali, riprende la cosiddetta “tesi della crudeltà” di S. Tommaso d’Aquino (*Summa Theologiae*, 1265-1274) e vede il maltrattamento degli animali come un’anticamera per la violenza verso gli uomini<sup>37</sup>. Pertanto, il rispetto dell’ambiente e delle forme di vita differenti da quella umana, si configurano come un diritto di tutte le generazioni che si susseguono nella storia dell’umanità. Questo implica una tutela indiretta della specie non umana, ma sicuramente utile e diretta nei confronti delle generazioni future.

All’interno dell’*antiantropocentrismo*, al di là dell’ampiezza con la quale si decide di attribuire tale valore intrinseco a soggetti a entità diversi dall’uomo, l’*etica sensiocentrica*, *biocentrica*, ed *ecocentrica* sono accomunate dal riconoscimento di diritti/interessi morali a specie non umane (attraverso la dissoluzione di ogni confine tra umano e non umano), e considerano la natura l’unica forza creatrice che tutto produce, anche la specie umana. In base a questa impostazione la natura, soprattutto nel caso dell’*ecocentrismo*, essendo ontologicamente primaria rispetto all’uomo, assume anche il carattere d’istanza normativa ultima.

In realtà, con buona pace degli ecologisti antiantropocentrici, occorre osservare che l’ecologia non potrà mai dirci quali modi alternativi di vita, con cui gli uomini

---

<sup>36</sup> M. MANCARELLA, *Il diritto dell’umanità all’ambiente*, Milano, Giuffrè, 2004, p. 31.

<sup>37</sup> Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, trad. it, Bari-Roma, Edizioni Laterza, 2014.

hanno la possibilità di mettersi in rapporto con la natura, possono essere scelti da noi in qualità di agenti morali. Infatti, date tutte le informazioni ecologiche possibili, la nostra specie, a differenza delle altre, ha la possibilità di scegliere come condurre la sua esistenza e anche se continuare ad esistere o meno. In particolare, il timore è che nelle etiche ecologiste vengano trascurati o minimizzati i tradizionali obiettivi dell'etica umanistica (giustizia, libertà, progresso della conoscenza) o che venga minacciata quell'autonomia individuale che costituisce il valore fondamentale su cui poggia la democrazia liberale.

Inoltre, si potrebbe rilevare che l'affermazione dell'eguaglianza biotica, secondo cui tutti gli organismi e le entità nell'ecosfera sono uguali nel loro valore intrinseco in quanto parti di un tutto interrelato, non può che comportare l'affermazione della nostra totale immanenza alla natura, con la conseguente rinuncia a pronunciare giudizi di valore, a differenziare, sul piano assiologico e normativo, tra modelli di vita naturale, nella proiezione che possono avere per la nostra condotta, al fine di determinare le condizioni di "vita buona". La sacralizzazione dell'armonia naturale del mondo rischia di mettere in forse la stessa posizione dell'uomo come soggetto morale, di vanificare le stesse condizioni dell'esercizio della moralità che prevede una specifica attività elettiva di oggetti. Addirittura, nell'ecologia profonda, anziché un superamento del pensiero dualistico (uomo/natura; spirito/corpo; natura/cultura), si ha l'approdo a un altro dualismo, questa volta di segno opposto: dalla parte del valore stanno la vita, la natura, la corporeità; dalla parte del disvalore la cultura, la scienza, la razionalità<sup>38</sup>. Un'etica che considera moralmente colpevole l'abbattimento di un albero al pari dell'omicidio di un uomo, rivela la sua debolezza e la sua contraddizione, perché il principio di eguaglianza non implica che si debbano trattare indistintamente, allo stesso modo, tutti gli interessi coinvolti<sup>39</sup>. Se si considerasse ugualmente grave l'omicidio di un uomo e

---

<sup>38</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, cit., pp. 30-31.

<sup>39</sup> M. ARAMINI, *La Terra ferita. Etica e ambiente*, cit., p. 121.

l'abbattimento di un albero avremmo una violazione del principio di *uguaglianza*<sup>40</sup> e quindi un sistema basato sull'*egualitarismo*<sup>41</sup>. Questa posizione, di quasi personalizzazione della natura, indebolisce la sua possibilità di essere rispettata, perché toglie all'uomo la responsabilità di essere l'amministratore e il custode del mondo naturale. La stessa famosa teoria di Aldo Leopold, denominata *Etica della terra*, propone una concezione totalmente olistica della morale<sup>42</sup>. Questo approccio va incontro a esiti socialmente assurdi, poiché finisce col ritenere opportuna qualunque drastica riduzione della presenza umana. Non a caso, proprio all'interno di queste concezioni, è sorta l'idea dell'uomo come "cancro del Pianeta", così indicato da James Lovelock<sup>43</sup>. Anche dal punto di vista morale si hanno esiti paradossali, poiché si arriva a definire il bene morale in modo tale che non solo l'agente morale viene neutralizzato ma addirittura rimosso<sup>44</sup>.

All'interno dell'*antropogenismo metaetico* l'*etica del rispetto*, ispirata all'"umanesimo ecologico", riconosce i diritti/interessi morali anche alle specie non umane e insiste sui valori di cui l'uomo può godere se preserva le risorse naturali, mantenendone i caratteri e l'integrità e permettendo che membri del mondo non umano seguano i loro modelli caratteristici di esistenza<sup>45</sup>.

Quando si parla di *umanesimo* e di *ecologismo* si pensa erroneamente a due termini che si pongono in posizione di antitesi. Ciò deriva da un doppio equivoco: quello che

---

<sup>40</sup> Il concetto di *uguaglianza* consiste nella condizione di cose o persone che siano uguali tra loro, a parità di qualità o attributi. Questo implica che situazioni uguali siano giudicate in modo uguale e situazioni diverse siano giudicate in modo diverso. Per ulteriori informazioni si veda: P. PERLINGIERI, *Istituzioni di diritto civile*, Napoli, E.S.I., 2020, p. 27.

<sup>41</sup> Il concetto di *egualitarismo* consiste nella condizione di cose o persone che siano uguali tra loro, a prescindere se l'oggetto della valutazione sia caratterizzato da uguaglianza. Questo implica che situazioni uguali siano giudicate diversamente e situazioni diverse siano giudicate in modo uguale. Per ulteriori informazioni si veda: P. PERLINGIERI, *Istituzioni di diritto civile*, cit., p. 27.

<sup>42</sup> Cfr. A. LEOPOLD, *L'Ethique de la terre*, trad. fr., Paris, Éditions Payot, 2019.

<sup>43</sup> Cfr. J. LOVELOCK, *La rivolta di Gaia*, trad. it., Milano, Rizzoli, 2006.

<sup>44</sup> Cfr. G. GAGLIANO, *Problemi e prospettive dell'ecologia radicale e dell'ecoterrorismo*, Roma, Aracne, 2012; Cfr. J. LOVELOCK, *La rivolta di Gaia*, cit.; Cfr. J. RUSSELL, C. RONALD, *Aldo Leopold*, Book on Demand Ltd., 2013.

<sup>45</sup> L. BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, cit., p. 162.

identifica l'umanesimo con un antropocentrismo forte (ideologia del dominio) e quello che identifica l'ecologismo con un fondamentalismo antiantropocentrico (ideologia della sottomissione). Da qui nascono le idee simmetriche di un umanesimo necessariamente anti-ecologico, attestato sulla convinzione che occorra difendere l'uomo e i suoi valori contro la sacralizzazione della natura; e di un ecologismo necessariamente antiumanistico, persuaso che, per difendere la natura, occorra mettere sotto accusa la tradizione stessa dell'Occidente. In realtà non occorre essere fondamentalisti per condannare lo sfruttamento della natura, né aderire all'antropocentrismo per difendere la dignità dell'uomo: si correrebbe, altrimenti, il rischio d'immaginare preoccupati gli uni, esclusivamente dei diritti umani, gli altri, dei diritti della natura<sup>46</sup>. «In realtà è possibile postulare un umanesimo ecologico, a condizione che l'umanesimo divenga consapevole che l'esclusiva concentrazione sull'uomo significa solo immiserimento, atrofia del nostro essere, disumanizzazione e che l'ecologismo tematizzi in senso critico l'attitudine della fondamentale unità del vivente, riconoscendo che l'estensione della sfera etica oltre la specie umana è il prodotto di un'evoluzione di autocoscienza che è propria dell'uomo»<sup>47</sup>. A tal proposito, già Michelet metteva in evidenza che il superamento dell'antropocentrismo non ha un effetto antiumanistico. Egli sosteneva che, partendo da una visione complessiva e da una comunanza di destino tra uomo e natura, dobbiamo impegnarci a mettere in relazione le questioni relative all'ambiente, al mondo animale, alla qualità stessa della vita, con quelle attinenti il mondo umano<sup>48</sup>. La via da seguire è quella di una cultura del rispetto, nutrita della consapevolezza che oggi non si tratta tanto di dominare la natura, quanto di dominare il dominio della natura. Al riguardo, fondamentale è compiere uno sforzo anticipatorio di ragione e di immaginazione che includa la previsione degli effetti

---

<sup>46</sup> ID., *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, cit., p. 19.

<sup>47</sup> ID., *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, cit., p. 166.

<sup>48</sup> Cfr. J. MICHELET, *La montagna*, trad. it., Genova, Il Nuovo Melangolo, 2001.



a lungo termine delle operazioni umane sul sistema planetario, sulle generazioni future, sulle altre specie<sup>49</sup>.

Alla luce di tali premesse, la soluzione per garantire un'effettiva protezione delle generazioni future è sicuramente rappresentata dall'*etica dei limiti*, di ispirazione antropocentrica. Poi, un'alternativa è costituita dall'*etica del rispetto*, rientrante nell'*antropogenismo metaetico*, in quanto questa lascia all'uomo l'esclusività di attribuire un valore intrinseco a tutti quei soggetti ritenuti meritevoli di tutela (anche alle generazioni future), a prescindere dalla capacità di reciprocare.

Tuttavia, in quest'ultimo caso, occorre considerare che ci si espone maggiormente di essere tacciati di paternalismo<sup>50</sup>, in quanto tutti i diritti dell'uomo sono storicamente discesi da un approccio antropocentrico<sup>51</sup>.

#### *4 I macro argomenti antropocentrici detrattivi per la non responsabilità intergenerazionale: etica della frontiera*

All'interno dell'antropocentrismo, prima di affrontare i principali argomenti volti a cercare di garantire un'effettiva protezione delle generazioni future, risulta opportuno esaminare quelli privi di un'ottica intergenerazionale. In virtù di ciò è possibile farli rientrare nell'alveo dell'*etica della frontiera*, esaminata precedentemente. Peraltro, in questo modo, sarà più facile comprendere le fragilità di queste posizioni, nonché gli ostacoli da superare per riconoscere alle generazioni future valore giuridico.

Nell'ambito degli approcci volti a non riconoscere una responsabilità intergenerazionale, allo stato attuale dell'arte è possibile individuarne sei macro argomenti:

---

<sup>49</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, cit., p. 27.

<sup>50</sup> A. PISANÒ, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, cit., p. 163.

<sup>51</sup> Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

1. della provvidenza divina;
2. dell'astuzia della ragione;
3. della rilevanza del presente e dell'irrilevanza etica del futuro;
4. dell'assenza di empatia;
5. della relazionalità degli obblighi;
6. della nostra ignoranza<sup>52</sup>.

#### *4.1 Argomento della provvidenza divina*

È l'argomento che interpreta il Vangelo (Matteo, 6:34) per sostenere che del futuro l'uomo non è moralmente responsabile in quanto ad esso provvede la divina provvidenza<sup>53</sup>. Si tratta, tra l'altro, di un argomento trattato anche da Sant'Agostino e che viene ripreso, nel XVI secolo, da Francesco Bacone il quale afferma che «l'uomo deve perseguire obiettivi giusti nel presente, e lasciare il futuro alla divina provvidenza»<sup>54</sup>.

La fragilità di tale tesi è legata al fatto che, pur dando per buono che nel futuro provvede la divina provvidenza, deresponsabilizza totalmente l'agire umano nel presente. In sostanza le azioni presenti risultano scollegate dai riflessi futuri. In realtà proprio l'argomento evangelico, al quale si rifà peraltro oggi Papa Francesco, chiama in responsabilità l'uomo nel suo agire quotidiano. Del resto Bacone, il quale a sua volta si rifà a Sant'Agostino, afferma che «l'uomo deve perseguire obiettivi giusti nel presente». Conseguentemente, la tesi in questione è destinata a crollare miseramente rifacendoci proprio alla tradizione Biblica, in particolare al Libro della Genesi, dove si afferma che «Dio pose l'uomo e la donna sulla Terra perché la coltivassero e la custodissero» (cfr 2,15).

---

<sup>52</sup> Cfr. G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, Roma, Mincione Edizioni, 2021.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>54</sup> Cfr. F. BACONE, *Scritti filosofici*, trad. it., Torino, U.T.E.T., 2016.

A tal proposito Papa Francesco si pone le domande seguenti: «che cosa vuol dire coltivare e custodire la Terra? Noi stiamo veramente coltivando e custodendo il Creato? Oppure lo stiamo sfruttando e trascurando? Il verbo *coltivare* mi richiama alla mente la cura che l'agricoltore ha per la sua Terra perché dia frutto ed esso sia condiviso: quanta attenzione, passione e dedizione! Coltivare e custodire il Creato è un'indicazione di Dio data non solo all'inizio della storia, ma a ciascuno di noi; è parte del suo progetto; vuol dire far crescere il mondo con responsabilità, trasformarlo perché sia un giardino, un luogo abitabile per tutti»<sup>55</sup>. Su questa concezione di vita è improntata l'enciclica *Laudato si'. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune*, interamente dedicata al tema dell'ecologia, che vuole smuovere le coscienze umane a prendere consapevolezza di come l'ambiente non sia qualcosa di avulso e distante dall'uomo ma che, al contrario, produce inevitabili ripercussioni sulle generazioni presenti e future. Per questo richiede un'azione concreta da parte di ognuno di noi e viene definita, dallo stesso Papa Francesco, come un'enciclica essenzialmente sociale<sup>56</sup>.

#### 4.2 Argomento dell'astuzia della ragione

Con l'argomento in questione si fa leva sulla nozione hegeliana di “astuzia della ragione”<sup>57</sup> o su quella smithiana di “mano invisibile”<sup>58</sup>. In virtù di ciò si sostiene che non si è responsabili nei confronti delle generazioni future in quanto il loro destino è determinato da forze operanti in modo tale per cui, dalle nostre azioni ed interazioni,

---

<sup>55</sup> Per ulteriori informazioni sull'Udienza Generale tenuta in Piazza San Pietro il 5 giugno 2013, si veda [https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco\\_20130605\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html) (data ultima consultazione 31/03/2025).

<sup>56</sup> Cfr. FRANCESCO (Papa), *Laudato si'*. *Lettera Enciclica sulla cura della casa comune*, cit.

<sup>57</sup> Si tratta di quel particolare processo attraverso il quale la ragione agisce in modo sottile e complesso per raggiungere i suoi obiettivi. Cfr. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2013.

<sup>58</sup> Si tratta di quella concezione in base alla quale esiste una tendenza del mercato libero di regularsi autonomamente attraverso i meccanismi della competizione, della domanda e dell'offerta. Cfr. A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, trad. it., Torino, U.T.E.T., 2017.

scaturiscono sempre effetti che nel medio e lungo periodo sono largamente positivi. Le generazioni successive stanno sempre meglio di quelle che sono venute prima e il progresso dell'umanità è così sicuramente garantito<sup>59</sup>.

La debolezza dell'argomento dell'"astuzia della ragione" o della "mano invisibile" è notevole in quanto è sufficiente pensare a tutte quelle situazioni nelle quali una collettività di individui agisce in modo tale per cui, qualunque singola azione di ciascun individuo considerata per sé, risulta razionale in quanto massimizza l'utilità attesa del singolo agente, ma l'insieme delle singole azioni compiute da ciascun individuo produce esiti deleteri o, addirittura, disastrosi per la collettività. Di fatto le misure necessarie per risolvere in modo ottimale tali situazioni sono quelle che portano ad un'ampia condivisione tra gli individui coinvolti. Queste misure, evidenzia il filosofo Giuliano Pontara, sono sostanzialmente di tre tipi:

1. educative, che conducono alla interiorizzazione, da parte di tutti o della grande maggioranza dei soggetti, di determinate norme che prescrivono un agire solidale in vista dei benefici che producono a favore di tutti;
2. coattive, che si impongono sui singoli individui anche contro la loro volontà;
3. miste, costituite dalla combinazione delle misure ai punti precedenti.

Senza queste "astuzie della ragione" il nostro agire collettivo rischia di mettere sempre più in pericolo, oltre agli interessi di un'intera generazione e di quelli dei propri figli, anche vitali interessi di molte generazioni future<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., p. 56.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 56-57.

#### *4.3 Argomento della rilevanza del presente e dell'irrelevanza etica del futuro*

Questo argomento parte dalla premessa di valore per cui, a livello individuale, non è irrazionale preferire una esperienza piacevole nel presente ad una esperienza molto più piacevole in futuro. Di converso non è irrazionale preferire di non soffrire ora, anche se ciò comporta soffrire molto di più in futuro. Più in generale, si ritiene che non è irrazionale sacrificare un qualsiasi proprio vantaggio o bene futuro, al fine di godere di un vantaggio o bene, per quanto minore, nel presente. Conseguentemente questo principio vale, non solo per ogni individuo, ma anche per una collettività di individui, ivi compresi quelli appartenenti alla stessa generazione, ragion per cui non è in alcun modo irrazionale per una qualsiasi generazione preferire il proprio bene a quello di generazioni future<sup>61</sup>. Contro questo argomento, rifacendoci a Giuliano Pontara, è possibile addurre tre obiezioni.

La prima è che, anche se si concede la premessa maggiore per cui non è irrazionale preferire un proprio godimento, o la realizzazione di un proprio valore immediato, ad un proprio maggiore valore in futuro, da ciò non segue che sia moralmente giustificato farlo. Del resto è lapalissiano che la nozione di razionalità e di moralità non sono necessariamente strettamente connesse<sup>62</sup>.

La seconda obiezione riguarda il fatto che, anche concedendo che non è né irrazionale né immorale per qualsiasi individuo preferire un proprio bene o vantaggio presente ad un proprio maggiore bene o vantaggio futuro, da ciò non segue necessariamente che sia moralmente giustificato per una collettività di individui esistenti ad un certo momento preferire sempre il proprio bene a quello di una collettività di altri individui esistenti in futuro. Ciò che è razionale, e magari anche moralmente permesso fare nei confronti di sé stesso e del proprio futuro, non è

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 58.

necessariamente razionale o moralmente giustificato farlo quando sono in gioco anche gli interessi di altri esseri umani presenti e futuri<sup>63</sup>.

La terza obiezione si rivolge ancora contro la premessa maggiore e consiste nel rilevare come questa premessa si scontri con quello che è possibile chiamare il principio di irrilevanza del fattore temporale<sup>64</sup>. Questo principio è stato formulato in modo molto chiaro da Henry Sidgwick il quale dichiara: «La mera differenza di priorità o posteriorità nel tempo non costituisce un fondamento ragionevole per avere maggiore riguardo per la coscienza esistente ad un certo momento piuttosto che ad un altro»<sup>65</sup>. Dopo oltre mezzo secolo Rawls ribadisce il medesimo principio: «La semplice collocazione temporale, o la distanza dal presente, non è una ragione per preferire un momento a un altro»<sup>66</sup>.

#### *4.4 Argomento dell'assenza di empatia*

Il quarto argomento fa leva sui limiti di empatia nei confronti delle generazioni future. In particolare si evidenzia che non si ha nessun obbligo morale nei loro confronti, in quanto non è possibile identificarsi con esse, o comunque essere motivati in modo tale da prendere in considerazione equanimemente i loro interessi. Più precisamente esso si fonda su due premesse che richiedono di essere approfondite<sup>67</sup>.

La prima è che se non vi è un desiderio di promuovere il bene delle generazioni future, nessun argomento, per quanto razionale, potrà indurre individui appartenenti ad una generazione esistente in un certo periodo a fare quei sacrifici che possano essere necessari per salvaguardare gli interessi dei posteri. Affinché vi sia un tale desiderio vi deve essere una notevole empatia, una capacità di identificazione con i posteri, una

---

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Cfr. H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, London-New York, Macmillan, 1907.

<sup>66</sup> Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2017.

<sup>67</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., p. 60.

capacità di vedere le cose ponendosi dal loro punto di vista, dal punto di vista dei loro interessi o desideri<sup>68</sup>.

La seconda premessa sostiene che la nostra capacità d'identificazione con gli altri non è illimitata. È possibile identificarsi solo con coloro che sono più vicini per legami di affetto, o per legami culturali, e magari anche con quelli che sono vicini nello spazio e nel tempo. Ma non è possibile identificarsi con coloro che vivranno sul pianeta tra cento o tremila anni<sup>69</sup>. Autori appartenenti a questo filone di pensiero, come gli economisti Thomas H. Thompson e Robert Louis Heilbroner, mettono in evidenza che viene meno la ragione per preoccuparsi delle conseguenze che le nostre azioni potrebbero avere sui loro interessi<sup>70</sup>.

Contro tali assunti è possibile sollevare almeno tre obiezioni.

La prima obiezione riguarda la premessa per cui l'unico fattore in grado di motivarci a fare scelte che tengano imparzialmente presenti gli interessi delle generazioni future sarebbe la nostra empatia nei loro confronti. A tal proposito è da rilevare che l'empatia nei confronti degli altri non è l'unico fattore in grado di motivare un nostro comportamento morale nei loro confronti. Infatti si può essere motivati a mantenere una promessa ad una persona, anche nell'ipotesi in cui il mantenimento della stessa richiede un notevole sacrificio, pur non identificandoci affatto con quella persona, ma per il semplice fatto che può essere ritenuto un dovere morale mantenere le promesse assunte. Conseguentemente si può essere motivati a fare certe azioni favorevoli alla posteriorità e che richiedono un sacrificio nel presente, in quanto si può ritenere che quelle azioni siano doverose<sup>71</sup>.

La seconda obiezione riguarda la premessa minore. Innanzitutto va effettuata un'analisi ermeneutica sul concetto di individui futuri e distinguere tra individui

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>70</sup> T. H. THOMPSON, *Are We Obligated to Future Others?*, in E. PARTRIDGE (a cura di), *Responsibilities To Future Generations*, New York, Prometheus Books, 1981, pp. 195-202; Cfr. R. L. HEILBRONER, *An Inquiry into the Human Prospect*, New York, Norton, 1974.

<sup>71</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, pp. 61-62.

meramente possibili, individui possibili e individui futuri. Quelli meramente possibili sono quei soggetti che ogni coppia di genitori può mettere al mondo, oltre a quelli già generati. Gli individui possibili sono tutti quelli che se esistono o meno dipenderà dalle scelte che faranno determinati individui che già esistono. Infine quelli futuri sono tutti gli individui possibili che di fatto esisteranno in questo o quel lasso di tempo futuro. Da ciò non segue che sia impossibile o difficile identificarsi con individui che effettivamente esisteranno in futuro, pur non sapendo quali saranno e quando esisteranno. Inoltre, non si può escludere che, anche attraverso un processo educativo, le nuove generazioni imparino ad allargare la loro capacità d'identificazione in modo tale da abbracciare anche generazioni d'individui futuri<sup>72</sup>.

La terza obiezione riguarda la constatazione che, pur dando per buona la tesi in questione e visto che le motivazioni morali potrebbero non essere sufficienti, è possibile ricorrere a misure coercitive di tipo giuridico. Se razionalmente si accetta che in linea di principio gli interessi dei posteri contano, imparzialmente, quanto quelli delle generazioni presenti, allora, pur non riuscendo ipoteticamente a identificarci con essi, dovremmo anche razionalmente accettare che è giustificato imporre coattivamente quelle misure ritenute necessarie a salvaguardare in modo equanime i loro interessi, quantomeno quelli fondamentali. Questo, tra l'altro, non è contrario al principio kantiano che dovere implica potere<sup>73</sup>.

#### *4.5 Argomento della relazionalità degli obblighi*

L'argomento della relazionalità degli obblighi può essere inteso sia in termini morali, sia in termini giuridici. Con riferimento al primo modo d'intenderlo ci si rifà ad una teoria deontologica degli obblighi morali che è possibile chiamare "deontologismo relazionale". Secondo tale teoria vi è una pluralità di obblighi morali fondamentali,

---

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 63.



ciascuno dei quali vale nei confronti d'individui specifici con i quali ci si trova in determinate relazioni eticamente rilevanti e all'interno dei quali non vi sono altri obblighi. In sostanza l'argomento è che tutti gli obblighi morali cui si soggiace hanno come loro fondamento un complesso sistema di relazioni. Conseguentemente, nessuna di queste ultime sussiste tra un qualsiasi soggetto esistente ad un certo momento ed un qualsiasi altro soggetto appartenente ad una qualche generazione futura con cui egli non viene direttamente in contatto. L'argomento in esame si scontra con tutti quei temi etici i quali, al contrario di esso, comportano che nessun obbligo è di natura relazionale. Il riferimento è, ad esempio, alle varie forme dell'argomento utilitaristico secondo il quale vi è, fondamentalmente, un unico obbligo morale, ossia quello di agire in modo tale da produrre le migliori conseguenze possibili<sup>74</sup>. Guido Fassò mette in luce come si tratta di una tesi strettamente legata all'empirismo e perciò antichissima (la si ritrova espressa con parole pressoché identiche a quelle di Bentham presso Aristotele), appartiene alla tradizione della filosofia morale inglese, ma è frequente anche nel pensiero illuministico continentale come nel caso di Beccaria il quale esercitò un forte influsso nel pensiero benthamiano<sup>75</sup>. In sostanza l'argomento delineato incappa nell'obiezione di essere fondato su una teoria degli obblighi morali che appare limitata in modo piuttosto gratuito. Infatti, risulta più sensibile la tesi per cui vi sono cose che è moralmente proibito fare agli altri, al di fuori di ogni particolare relazione che intercorra tra noi ed essi, ivi compresa la relazione di appartenenza ad una stessa comunità morale: per esempio ucciderli, o infliggere loro gravi sofferenze senza che essi ci abbiano in alcun modo danneggiati o minacciati<sup>76</sup>.

Passando all'aspetto della relazionalità degli obblighi in termini giuridici, questo contiene l'argomento principe dei detrattori per giungere a sostenere l'impossibilità di giustificare obblighi di carattere intergenerazionale. Tale impossibilità deriverebbe dalla non esistenza, in quanto non ancora nati, di quei soggetti con i quali dovrebbe sussistere

---

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 63-65.

<sup>75</sup> G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. III Ottocento e Novecento*, cit., p. 53.

<sup>76</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., p. 65.

una relazionalità di obblighi. Infatti è proprio da tale tesi che dipartono prospettive paradigmatiche come quella di Wilfred Beckerman, il quale propone un vero e proprio “sillogismo” a sostegno di un’impossibilità giuridica di attuare una teoria della giustizia intergenerazionale. In particolare egli sostiene che le generazioni future, ossia le persone non ancora nate, non possono essere titolari di diritti. Qualsiasi teoria della giustizia, implica un conferimento di diritti a delle persone<sup>77</sup>. Questa posizione riprende sostanzialmente la visione di autori influenti come Ruth Macklin e Richard T. De George che già negli anni Ottanta trovavano il loro centro di gravità nella prospettiva secondo cui i posteri, in quanto soggetti non identificabili, non possono essere ritenuti propriamente titolari di diritti e, in quanto indeterminati, non possono essere considerati propriamente avere interessi. Implicazioni, queste, che conducono alle conclusioni racchiuse nelle analisi di Gustavo Zagrebelsky<sup>78</sup>. Quest’ultimo sostiene che parlare di diritti delle generazioni future non è affatto coerente e, quando viene fatto, si finisce per scivolare in una di quelle espressioni improprie che si usano per nascondere la verità<sup>79</sup>. In virtù di ciò afferma che: «le generazioni future, proprio perché future, non hanno alcun diritto da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, perfino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro diritto in senso giuridico. Quando (e se...) incominceranno ad esistere, i loro predecessori, a loro volta, saranno scomparsi dalla faccia della terra, e non potranno essere portati in giudizio. I successori potranno provare riconoscenza o risentimento, ma in ogni caso avranno da compiacersi o da dolersi di meri e irreparabili fatti compiuti»<sup>80</sup>. Da tale asserzione si deduce che solo il timore di un giudizio dinnanzi ad un tribunale può e deve indurre ad avere comportamenti non deprecabili. Quindi vanno ignorate del tutto le norme sociali, il

---

<sup>77</sup> W. BECKERMAN, *The impossibility of a theory of intergenerational justice*, in J. TREMMEL, *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2006, p. 53.

<sup>78</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 100.

<sup>79</sup> G. ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 85-86.

<sup>80</sup> ID., *Diritto allo specchio*, Torino, Einaudi, 2018, p. 109.

principio di *responsabilità*<sup>81</sup> di cui parla Hans Jonas, di *giustizia intergenerazionale*<sup>82</sup> di cui parla Papa Francesco, o, semplicemente, quel sano sentimento di autocritica che ogni soggetto morale dovrebbe avere e che ci differenzia realmente dagli animali<sup>83</sup>? Inoltre, emerge un'insanabile grande incongruenza che si scontra con la realtà. Infatti, egli considera le generazioni come se si susseguissero una per volta, senza sovrapporsi tra di loro. Per essere più chiari può essere utile riprendere le parole di David Gauthier quando afferma che: «Le generazioni dell'umanità non marciano dentro e fuori il palcoscenico della vita in un sol colpo, come se su tale palcoscenico ci fosse una generazione per volta. Ogni persona, invece, interagisce anche con le altre più anziane o più giovani, entrando così in una linea continua d'interazione, che si estende dal passato remoto fino al futuro più lontano dell'umanità»<sup>84</sup>. Inoltre, proprio in virtù di tale constatazione, evidenzia come non convenga non considerare le esigenze intergenerazionali. Infatti, anche quando non immediatamente provviste di potere contrattuale lo acquireranno progressivamente, potendosi in futuro anche rivalere sull'eventuale comportamento sconsiderato dei più anziani<sup>85</sup>.

#### 4.6 Argomento della nostra ignoranza

L'argomento della nostra ignoranza (sul futuro) spesso viene utilizzato per non assumersi responsabilità ed essere liberi di operare senza preoccuparsi delle conseguenze che ricadono nel futuro. Tale argomento parte dalla premessa per cui il problema della nostra responsabilità nei confronti delle generazioni future è quello di

---

<sup>81</sup> Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Torino, Einaudi, 2009.

<sup>82</sup> FRANCESCO (Papa), *Laudato si'*. *Lettera Enciclica sulla cura della casa comune*, cit., pp. 153-154.

<sup>83</sup> Darwin, con riferimento alle diversità scientificamente provate insite tra uomini e animali, mette in evidenza che la differenza d'intelligenza è solo di grado e non di genere. Ciò che davvero differenzia l'uomo dagli animali è la moralità. C. R. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, trad. it., Roma, Newton&Compton, 2003, p. 458.

<sup>84</sup> D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 299.

<sup>85</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 81.

creare un mondo che sia gradito a coloro che lo abiteranno dopo di noi. In virtù di ciò si evidenzia come nulla è possibile sapere su quali saranno gli interessi, le preferenze, i valori, i desideri e la stessa concezione di bene che avranno coloro che verranno dopo di noi. Inoltre, non è possibile sapere i modi in cui le nostre azioni possano incidere su tale concezione di bene. In virtù di quanto evidenziato, autori come M. P. Golding e J. Passmore, sostengono che non è possibile avere alcuna responsabilità morale nei confronti delle generazioni future<sup>86</sup>.

Con riferimento a Golding, egli sostiene che «tanto più è distante la generazione su cui focalizziamo la nostra attenzione, tanto più è improbabile che noi abbiamo un obbligo di promuovere il suo bene»<sup>87</sup>. In sostanza, la sua tesi si basa sull'assunto che non conoscendo le condizioni di vita delle generazioni future remote, non siamo in grado di formare nei loro confronti delle preferenze razionali.

In merito a Passmore, pur sostenendo che «non dobbiamo mai agire in modo tale da danneggiare sicuramente la posteriorità», afferma che, non essendo in grado di stabilire in modo soddisfacente le probabilità di incidere negativamente sui posteri, è lecito ignorare i possibili danni che possiamo loro arrecare, specie se i danni ricadrebbero sui presenti ove si prendesse in considerazione i loro interessi<sup>88</sup>. Dunque l'autore, pur mostrando inizialmente maggiore sensibilità nei confronti dei posteri rispetto a Golding, giunge anche egli ad una sostanziale irresponsabilità nei confronti delle generazioni future e soprattutto di quelle più remote.

Anche in questo caso gli argomenti evidenziati non sono esenti da criticità. Infatti, Giuliano Pontara evidenzia come, nel caso di Golding, non viene effettuata alcuna distinzione tra desideri, preferenze, valori estrinseci o strumentali. In virtù di ciò si potrà anche concedere che non è possibile sapere nulla in merito alle preferenze, desideri e valori estrinseci dei posteri in un futuro remoto. Tuttavia, è possibile

---

<sup>86</sup> M. P. GOLDING, *Obbligations to Future Generations*, in "The Monist", 1972, p. 85; Cfr. J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1986.

<sup>87</sup> M. P. GOLDING, *Obbligations to Future Generations*, cit., p. 98.

<sup>88</sup> Cfr. J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, cit.

sostenere che, indipendentemente da tutto, essi avranno necessariamente bisogno di soddisfare quelle nostre stesse esigenze che, nel campo economico, prendono il nome di bisogni primari: ambiente salubre, cibo a sufficienza, un certo spazio in cui muoversi, energia, conoscenze scientifiche, ecc. A conferma di ciò è sufficiente volgere lo sguardo nella storia dell'uomo per appurare che i bisogni primari dell'uomo sono stati sostanzialmente i medesimi e ciò costituisce una buona ragione per ritenere che anche in un futuro remoto le necessità non cambieranno<sup>89</sup>.

Con riferimento a Passmore e continuando il ragionamento di Pontara è possibile sollevare tre critiche. La prima è connessa al fatto che non è vero che la nostra incertezza, circa gli effetti che le nostre scelte possono avere sulle generazioni future anche distanti, non è così grande come viene sostenuto. Basti pensare agli effetti assai gravi che le scorie radioattive, o delle azioni collettive che contribuiscono al cosiddetto effetto serra, sono in grado di generare in tempi molto lontani. Inoltre, in certi casi risulta essere possibile calcolare le probabilità. La seconda critica riguarda il fatto che anche laddove la probabilità di arrecare gravi danni alle generazioni future più remote non sia in alcun modo calcolabile, ma non sia pari a zero, non sembra vero che non ci sia alcuna possibilità di stabilire in modo razionale come agire tenendo presenti i loro interessi primari. Infine occorre rilevare come sulla base delle critiche mosse è possibile fondare una tesi opposta a quella della non responsabilità. Infatti, proprio in virtù della nostra ignoranza sul futuro, proprio perché si tratta di lasciare un mondo gradito alle generazioni future e proprio perché nulla sappiamo circa ciò che sarà gradito ad esse e circa le probabilità con cui le nostre azioni incideranno su di esse, abbiamo un obbligo di agire oggi in modo tale da non precludere opportunità e lasciare un ventaglio quanto più vasto possibile di opzioni. Chiaramente evitando costi troppo gravosi e non compensati a noi stessi e alle generazioni più prossime<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., p. 67.

<sup>90</sup> *Ivi*, cit., pp. 67-69.

## 5 I macro argomenti antropocentrici istitutivi della responsabilità intergenerazionale: etica dei limiti

Agli albori del dibattito sulle generazioni future e sul rapporto intergenerazionale, non è stato adottato il linguaggio dei diritti. Tuttavia, Attilio Pisanò evidenzia come, tali primi approcci hanno il merito di aver superato le obiezioni dell'irrelevanza morale delle generazioni future e di stabilire un contatto intergenerazionale giustificato su basi etiche<sup>91</sup>. Negli ultimi anni, grazie alle scelte politiche e normative attuate in ambito costituzionale e internazionale, il legame intergenerazionale assume sempre più la veste di un legame etico-normativo, fondato, prioritariamente, sul principio di responsabilità<sup>92</sup>. Quest'ultimo, come emerso in precedenza, si muove opportunamente all'interno di opzioni antropocentriche, perché il riconoscimento di un principio di responsabilità intergenerazionale ha come scopo diretto la tutela degli interessi dell'uomo futuro, solo indirettamente quelli della natura<sup>93</sup>. Pertanto si è nell'alveo dell'*etica dei limiti*, esaminata precedentemente. Però, occorre rilevare che a fronte di questo consenso diffuso e generalizzato si pone il problema d'individuare il linguaggio normativo più adeguato per regolare i rapporti intergenerazionali<sup>94</sup>. In virtù di ciò, seguendo il percorso storico avuto nel corso del tempo, risulta utile esaminare lo stato attuale dell'arte dividendo i principali approcci in sei macro argomenti:

1. *contrattualistico*;
2. *utilitaristico*;
3. *giusnaturalistico*;
4. *reciproco-indiretto*;
5. *reciproco-asimmetrico*;
6. *misericordioso*.

---

<sup>91</sup> A. PISANÒ, *Generazioni future*, cit., p. 512.

<sup>92</sup> ID., *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, cit., pp. 134-135.

<sup>93</sup> ID., *Generazioni future*, cit., p. 510.

<sup>94</sup> ID., *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, cit., p. 135.

Occorre precisare che tali argomenti, sebbene risultino significativi al fine d'individuare una fonte di legittimità intergenerazionale, non riescono a costituire un'autentica via di uscita all'annosa questione di cui si sta discorrendo.

### 5.1 *Argomento contrattualistico: tra contractualist e contractarian*

Nell'ambito dell'argomento contrattualistico è possibile distinguere due filoni di pensiero: da un lato quello *contractualist* (contrattualista), dall'altro quello *contractarian* (contrattarianista). Nel primo caso il contratto e l'interazione degli attori in esso agenti, si ha sulla base del rispetto di principi morali preliminari; nel secondo si ha una visione del contratto come forma di comportamento cooperativo a cui gli individui aderiscono mossi dall'esclusivo interesse personale in vista dell'ottenimento di un vantaggio reciproco<sup>95</sup>.

Nell'ambito del primo approccio, ossia *contrattualista*, emerge la figura di John Rawls che nell'opera *A Theory of Justice*<sup>96</sup> giunge al reperimento di un principio di giustizia attraverso una procedura basata su un accordo razionale effettuato da individui posti in una condizione di decisione ideale, a sua volta, contrassegnata da equità e imparzialità. Infatti, i decisori si dovrebbero trovare nella "posizione originaria", ossia una condizione puramente ipotetica, nella quale nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la sua concezione del bene, la propria propensione psicologica, la sua intelligenza, le sue doti naturali, la sua forza e simili. Inoltre, non sapendo nulla della propria specifica identità, della generazione in cui capiterà di nascere, dello stadio di civiltà della propria società e non aventi alcuna preferenza temporale pura<sup>97</sup>. L'unica informazione nota ai soggetti, al fine di ottemperare alle condizioni basilari per entrare in accordo, è quella costituita dal sapere

---

<sup>95</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2021, pp. 62-63.

<sup>96</sup> Opera originaria pubblicata nel 1971 e tradotta in italiano, per la prima volta, nel 1999; successivamente verrà ulteriormente aggiornata. Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit.

<sup>97</sup> A. PISANÒ, *Generazioni future*, cit., p. 513.

di essere contemporanei gli uni degli altri<sup>98</sup>. L'utilizzo di questa procedura contrattualistica, attraverso quello che Rawls definisce "velo d'ignoranza", ha la funzione di assicurare che nella scelta dei principi su cui ci si accorda nessuno venga avvantaggiato o svantaggiato dal caso naturale o dalla contingenza delle circostanze sociali<sup>99</sup>.

Con riferimento all'idea di giustizia in senso intergenerazionale, viene introdotto il concetto del giusto risparmio a favore delle generazioni future. Secondo la concezione rawlsiana, tutte le generazioni si accorderebbero nel sopportare, ciascuna di esse, un'equa quota dell'onere nell'obiettivo di realizzare e mantenere una società giusta. Tuttavia, il fatto che la teoria imponga, agli individui presenti nella situazione originaria, la consapevolezza di essere contemporanei implica che non si giunga alla legittimazione di un principio di risparmio a favore dei posteri. Questa è la ragione per cui l'autore procede a ritoccare la sua teoria, facendo in modo che fosse in grado di soddisfare il principio di giustizia intergenerazionale. Questa è la ragione per cui considera gli individui coinvolti nella situazione originaria non più come singoli individui motivati dal solo tornaconto personale, ma anche come capifamiglia. Quindi soggetti che estendono il proprio interesse, in modo alquanto naturale, ai discendenti più prossimi. Nelle intenzioni di Rawls, l'interesse nei confronti degli altri non sfocia in un altruismo (inconciliabile con la matrice contrattualistica), ma resterebbe confinato entro l'ambito di interesse personale (quello dei capifamiglia); nel contempo, permette di rispondere all'esigenza di una giustizia nei confronti delle generazioni future, rendendo possibile la ricerca di un principio del giusto risparmio a loro beneficio<sup>100</sup>.

A ben vedere si cade in contraddizione in quanto, in base ai presupposti rigorosamente conformi ai dettami del velo d'ignoranza, per individui chiamati a decidere su principi di giustizia intergenerazionale, la condizione in merito alla condizione originaria dovrebbe essere tale per cui «la forza motivante deve essere data

---

<sup>98</sup> Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit.

<sup>99</sup> A. PISANÒ, *Generazioni future*, cit., p. 513.

<sup>100</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, cit., pp. 66-70.



dal fatto di sapere che solo quando usciranno dal velo d'ignoranza scopriranno di avere veramente a cuore il benessere dei loro discendenti», il contesto che si presenta attraverso la modifica dell'assunto motivazionale produce esattamente il contrario. In sostanza, si inserisce anticipatamente ciò che invece dovrebbe risultare solo per via deduttiva. L'operazione incoerente effettuata da Rawls ha come conseguenza ultima che gli obblighi delle generazioni attuali verso quelle future non sono, in alcun modo, parte di un principio di giustizia derivante in modo cogente dalle premesse della sua teoria, ma essenzialmente il prodotto della benevolenza dei contemporanei verso i loro discendenti. Inoltre, la modifica motivazionale rawlsiana introduce un chiaro postulato comunitarista all'interno dell'impianto contrattulista; questione che detiene una elevata problematicità, se si tiene conto di quanto il contrattualismo sia notoriamente improntato a un'aspirazione di tipo universalista ed evidentemente anti-particolarista<sup>101</sup>. David A. J. Richards, diretto allievo di Rawls, proprio alla luce delle incoerenze e delle criticità della teoria del proprio maestro cerca di risolvere il problema dell'estensione intergenerazionale del principio di giustizia, attraverso l'inclusione di tutte le generazioni esistenti nel corso della storia umana, ed afferma: «La classe dei membri della posizione originaria include, in senso ipotetico, tutte le persone che sono vissute, vivono ora e vivranno in futuro [...]. In base a questo assunto risulta moralmente irrilevante, non soltanto l'età presente [...] bensì anche quale sia l'età storica cui si appartiene»<sup>102</sup>.

A prima vista questa impostazione della situazione originaria potrebbe sembrare in grado di superare le criticità della tesi di Rawls ma, in realtà, emergono diverse criticità. Innanzitutto, se non risulta difficile immaginare una situazione originaria in cui tutte le nazioni esistenti in una certa epoca siano rappresentate, senza che però i loro rappresentanti sappiano a quale di esse appartengano, molto più difficile è immaginare una situazione originaria in cui tutte le generazioni della storia dell'umanità siano contemporaneamente presenti. Inoltre, nella tesi di Richards si consuma una

---

<sup>101</sup> *Ivi*, pp. 72-73.

<sup>102</sup> D. A. J. RICHARDS, *A Theory of Reasons for Actions*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 81.

trasgressione nel principio d'imparzialità. Infatti, la scelta dei principi morali in tale situazione viene effettuata in base all'assunto ingiustificato secondo cui si esisterà a prescindere dal principio scelto. Dinanzi a tali criticità si potrebbe estendere la partecipazione dei contraenti nella situazione originaria anche ai rappresentanti delle generazioni possibili, ovvero a quelle che esisterebbero se fossero state fatte scelte alternative. Tuttavia, se risulta già difficile idealizzare un'assemblea composta da tutte le generazioni esistenti nella storia, immaginare anche la partecipazione di quelle possibili diventa un compito ancora più arduo<sup>103</sup>.

Tornando alla distinzione iniziale del contrattualismo e passando al secondo approccio, ossia *contrattarianista*, emerge la figura di David Gauthier. Questo, a differenza dell'approccio contrattualista, non fa derivare i principi morali da una ipotetica situazione originaria, ma reale in cui vige il "principio di minimizzazione della massima concessione relativa"<sup>104</sup>. Ne deriva che nella situazione iniziale di contrattazione vengono scelti esclusivamente i principi reciprocamente vantaggiosi per i contraenti, con il conseguente rigetto di qualsiasi spinta morale di carattere intuitivo. Inoltre, l'autore evidenzia come sul palcoscenico della vita non esiste una generazione per volta, ma ogni persona interagisce con le altre più anziane o più giovani. In questo modo si ha una continua interazione che si estende dal passato remoto fino al futuro più lontano dell'umanità. Gauthier parla di una cooperazione reciprocamente vantaggiosa che coinvolge persone di diverse generazioni che si intersecano e che si estendono lungo l'asse della storia<sup>105</sup>. A tal proposito Ferdinando G. Menga evidenzia come le esigenze delle generazioni più giovani vengono considerate non per ragioni altruistiche potendosi in futuro, una volta acquisito il potere contrattuale, rivalersi sull'eventuale comportamento sconsiderato delle prime. Pertanto sulla base di un puro ragionamento razionale, al contraente massimizzatore, tanto in vista di vantaggi potenziali, quanto nella prospettiva di minacce e rivalse future, conviene interiorizzare un principio di

---

<sup>103</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, pp. 75-77.

<sup>104</sup> D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, cit, p. 137.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 299.

responsabilità per i posteri più immediati (risoluzione del problema dell'asimmetria e della non reciprocità). Nel seguire poi la concatenazione generazionale della storia, una tale responsabilità si spinge fino al futuro più lontano (risoluzione del problema della non esistenza)<sup>106</sup>.

Il filosofo Giuliano Pontara mette in risalto una peculiare criticità legata ai principi della contrattazione razionale, ovvero il fatto che coloro che non sono in grado di nuocerci e con i quali non guadagniamo nulla a contrarre certi tipi di comportamento comune, non ci sono rapporti morali. Infatti non essendoci obblighi all'infuori di quelli fondabili sul mutuo vantaggio, come nel caso dei soggetti gravemente disabili, non vi è nessun obbligo morale e possiamo sfruttarli fino in fondo per massimizzare il nostro tornaconto personale<sup>107</sup>.

Inoltre, la responsabilità morale a catena si scontra con il fenomeno noto come *sleeper-effect*, ossia quegli effetti innescati da azioni presenti, i quali restano sopiti per molti anni, per poi esplodere improvvisamente a distanza di molto tempo. Un'ulteriore criticità è legata alla difficoltà a tutelare perfino le generazioni più prossime. Infatti, dal momento che nulla impone il calcolo del bilanciamento tra benefici e rischi da parte del massimizzatore vincolato, questo potrebbe modificare la politica di *welfare* sulla base della logica del parziale sacrificio dei benefici attuali al fine dell'evitamento di ripercussioni future a suo danno. Inoltre, nulla impedisce in punto di morte di dissipare completamente quanto accumulato, invece di consegnarlo ai successori. Oltretutto, più il massimizzatore approfitta della sua posizione di forza attuale, meno i soggetti, che avranno potere contrattuale in futuro, proprio a causa dell'indebolimento subito, saranno nella posizione di rappresentare un'effettiva minaccia per lui<sup>108</sup>.

Le criticità evidenziate mostrano quanto sia problematica la giustificazione di una responsabilità nei confronti delle generazioni future. Tuttavia Gauthier sembra avere una soluzione a tali criticità e adotta la clausola che il massimizzatore vincolato

---

<sup>106</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, cit., pp. 81-82.

<sup>107</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., pp. 89-91.

<sup>108</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, cit., pp. 82-84.

possa appropriarsi di beni comuni solo alla condizione di lasciarne abbastanza e di altrettanto buoni alle altre generazioni. 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 future. Tuttavia, proprio qui si consuma la grande incongruenza. Gauthier malgrado escluda categoricamente la possibilità di qualsivoglia intuizione morale *ex ante* a sostegno del suo impianto contrattuale, nondimeno è costretto a contraddirla, nel momento in cui, introducendo il requisito della clausola limitativa, ammette che il rispetto di quest'ultima non è derivabile da alcuna giustificazione razionale. In sostanza, anche nell'impianto di stretta contrattazione razionale di Gauthier, emergono influenze non riconducibili alle sue medesime premesse, ma facenti capo al pensiero etico<sup>109</sup>.

## 5.2 Argomento utilitaristico

Utilitarismo è un argomento etico puramente teleologico o consequenzialista nel senso che ripone il criterio ultimo dell'agire moralmente retto, doveroso e, rispettivamente, sbagliato nel valore delle conseguenze che di fatto scaturiscono da esso<sup>110</sup>. Più in particolare risalendo a Jeremy Bentham, fondatore dell'utilitarismo moderno, affermava che la giustizia di azioni o istituzioni va giudicata sulla base delle loro conseguenze (*consequenzialismo*), o meglio sulla base del contributo di queste all'utilità, al benessere o alla felicità universali (*utilitarismo* in senso stretto)<sup>111</sup>. Poi, nel corso del tempo, la riflessione sull'utilitarismo ha portato la teoria a livelli di complessità e sofisticazione particolarmente elevati e distinguibile in due principali varianti: da un lato, quella che mira alla massimizzazione dell'utile totale (*total utilitarianism*); dall'altro, quella che

---

<sup>109</sup> *Ivi*, pp. 83-86.

<sup>110</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., p. 152.

<sup>111</sup> Cfr. J. BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it., Tornino, U.T.E.T., 1998.

tende alla massimizzazione dell'utile medio (*average utilitarianism*) per la popolazione<sup>112</sup>.

La prospettiva utilitarista, alla luce delle sue premesse, non può che accogliere al proprio interno l'esigenza di considerare e giustificare possibili obblighi nei confronti di soggetti futuri. La conferma ci viene da Henry Sidgwick, uno dei primi utilitaristi a porsi in modo esplicito la questione intergenerazionale, in particolare quando afferma «che gli interessi dei posteri devono riguardare un utilitarista tanto quanto quelli dei suoi contemporanei»<sup>113</sup>. In base alla concezione di Sidgwick che si rifà a quella di Bentham, dal punto di vista morale, la felicità di individui futuri conta quanto quella di individui presenti<sup>114</sup>. Inoltre, entrambi rilevano come si dovrebbe sempre agire in modo tale da massimizzare la felicità, il benessere o l'utilità intesi come eccedenza del piacere sulla sofferenza<sup>115</sup>.

Sidgwick evidenzia che, in merito alla distinzione tra utilitarismo del totale e della media, divergono solo nel caso in cui gli effetti delle varie alternative in gioco incidono su un numero di persone che non è costante. Si prende in esame il caso in cui un futuro governo mondiale si trovi a poter scegliere tra due linee alternative di politica demografica: una, di pianificazione della famiglia e di sterilizzazione volontaria, punta a mantenere la popolazione mondiale costante ad un certo livello; l'altra, punta ad un notevole aumento di essa favorendo con varie politiche la procreazione. Si supponga che il benessere totale sarà minore ma quello medio maggiore nell'ipotesi in cui venga attuata la prima alternativa piuttosto che la seconda. In tal caso, l'utilitarismo della media prescrive di scegliere la prima (popolazione costante), l'utilitarismo del totale la seconda (incremento della popolazione). Affinché questa affermazione risulti vera, occorre però che per utilitarismo della media si intenda quella posizione per cui l'utilità della media prodotta da una qualsiasi alternativa è definita come la somma delle utilità

---

<sup>112</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 87.

<sup>113</sup> H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, cit., p. 414.

<sup>114</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., p. 154.

<sup>115</sup> A. PISANÒ, *Generazioni future*, cit., p. 515.

prodotte da quell'alternativa divisa per il numero delle persone che esistono se quell'alternativa viene resa operativa. Però questo ha attirato sull'utilitarismo della media l'obiezione secondo cui esso implica che vi sono situazioni nelle quali è doveroso uccidere persone innocenti, ma la cui utilità è al di sotto della media, al fine di massimizzare tale utilità<sup>116</sup>. Inoltre la messa al mondo di nuovi individui andrebbe considerata sempre un'azione proibita, ove ciò comporti una diminuzione dell'utilità media<sup>117</sup>. Infatti la decisione di procreare andrebbe ad incidere negativamente sul tasso medio di felicità collettiva futura. In merito alla seconda alternativa, l'utilitarismo del totale conduce ad una conclusione altrettanto inaccettabile visto che l'ammontare massimo della felicità dipenderebbe dalla sola massimizzazione del numero dei soggetti felici<sup>118</sup>. Invero, un aumento della popolazione mondiale, anche se determina un livello di vita appena al di sopra della soglia di sopravvivenza, va ritenuto doveroso ove ciò comporti massimizzare l'utilità totale<sup>119</sup>. Pertanto, fino a quando la previsione di mettere al mondo un soggetto è tale per cui costui ottiene una felicità appena superiore alla soglia d'indigenza, si sarebbe spinti a un obbligo di procreazione, in quanto in tal caso aumenterebbe la felicità totale<sup>120</sup>.

Inoltre, Ferdinando G. Menga evidenzia come l'utilitarismo, globalmente considerato, va inesorabilmente incontro al problema dell'ignoranza epistemica rispetto al futuro. In effetti, se la teoria utilitaristica può reputarsi in grado di ovviare, in qualche modo, alle difficoltà relative alla determinazione di quanto può essere definito utile o benessere in un regime di contemporaneità, assai diversa è la situazione nel momento in cui si tratta di una valutazione che si deve basare su una visione per soggetti lontani nel tempo. Come ci ha insegnato la storia, le preferenze, i valori, le fonti di piacere e le stime dell'utilità possono mutare radicalmente nei secoli, ma anche nei decenni. L'utilitarista, che perciò si impegna a cercare la massimizzazione della felicità a

---

<sup>116</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., pp. 157-161.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>118</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, pp. 93-94.

<sup>119</sup> G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit., p. 160.

<sup>120</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 94.

beneficio di individui futuri, deve ammettere di non aver alcun mezzo di stima certa. Di conseguenza, l'efficacia epistemica su cui riposa la sua decisione sulle future utilità, decisione che ha inevitabile impatto dal punto di vista morale, resterà del tutto inadeguata. Si potrebbe replicare che un rilievo critico del genere può essere superato mediante una strategia al ribasso, fino al punto di farla coincidere con il soddisfacimento dei bisogni primari o di sussistenza. In tal caso, sicuramente la persistenza di tali bisogni risulta prevalentemente immune ai cambi d'epoca e, pertanto, offre una via di soluzione al rilievo critico. A ben vedere, il risultato che si raggiunge è davvero limitato, se non addirittura distorto, poiché è come se ai posteri spetta soltanto l'infausto e implacabile destino di doversi accontentare delle nostre briciole<sup>121</sup>.

### 5.3 Argomento giusnaturalistico

Alla luce delle problematiche che gli argomenti esaminati fanno emergere, al punto da svuotarne ogni rilevanza morale per gli stati futuri e facendoli dipendere completamente da quelli attuali, una strategia in grado di svincolarsi dai rapporti temporali e, in linea di principio in grado di sciogliere ogni nodo, è il giusnaturalismo. Guido Fassò evidenzia che si tratta di una dottrina secondo la quale esiste e può essere conosciuto un "diritto naturale" (*ius naturale*), ossia un sistema di norme di condotta intersoggettiva diverso da quello costituito dalle norme poste dallo Stato (diritto positivo). Inoltre, questo diritto naturale ha validità di per sé, è anteriore e superiore al diritto positivo e, in caso di contrasto con quest'ultimo, deve prevalere su di esso<sup>122</sup>.

Emmanuel Angius e Hans Jonas figurano tra gli autori che, in tale area, maggiormente si sono occupati delle tematiche legate alle generazioni future e offrono una delle formulazioni più limpide in tale ambito di ricerca. Angius parte dal

---

<sup>121</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

<sup>122</sup> G. FASSÒ, *Giusnaturalismo*, in "Il Dizionario di Politica", diretto da N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, Torino, U.T.E.T., 2004, p. 390.

presupposto che ogni essere umano è accomunato ad ogni altro sulla base di una comune essenza umana. In virtù di ciò ne fa derivare un destino comune e l'altrettanto condivisa partecipazione alle sorti del pianeta, a prescindere dalla specifica appartenenza generazionale<sup>123</sup>. Inoltre, mette in evidenza che il principio etico giustificativo, volto ad indurre le generazioni presenti a prendersi cura delle generazioni future, risulta essere solo l'unità e la solidarietà del genere umano<sup>124</sup>.

Jonas nel delineare il suo pensiero dichiara che esiste un ponte dall'essere al dover essere e che ogni etica ha un fondamento ontologico. L'elaborazione di tale pensiero lo porterà a capovolgere l'abituale rapporto tra dover essere e potere. Primario non è più ciò che l'uomo deve essere e fare (l'imperativo dell'ideale) e quindi potrà o non potrà, primario è ciò che egli di fatto fa già, perché lo può fare. In virtù di ciò capovolge l'assunto kantiano "puoi, dunque devi", in "devi, dunque fai, dunque puoi". Chiaramente nei due casi senso e oggetto del potere sono diversi. In Kant l'inclinazione è subordinata al dovere e questo potere interno va generalmente presupposto nell'individuo al quale soltanto si rivolge il dovere. Nell'ipotesi in cui sia la società destinataria dei doveri, tale potere è estremamente dubbio, per cui diventa necessaria la coazione del governo. Invece, nell'impostazione delineata da Jonas "potere" significa scaricare nel mondo gli effetti causali con cui dovrà poi confrontarsi il dover essere della responsabilità di ognuno<sup>125</sup>. Inoltre, evidenzia che l'uomo è l'unico essere che è costituito nel suo essere da una capacità di avere responsabilità. Questo gli consente di poter porre la connessione ontologica di base secondo la quale la capacità (etica) di avere responsabilità intergenerazionale si basa sull'abilità ontologica dell'uomo di

---

<sup>123</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 108.

<sup>124</sup> E. ANGIUS, *Obligations of Justice Towards Future Generations*, Leuven, Catholic University of Leuven, 1986, p. 10.

<sup>125</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Torino, Einaudi, 2009, pp. 159-160.



scegliere tra le alternative dell'agire<sup>126</sup>. Inoltre, afferma che al principio speranza, va contrapposto il principio responsabilità e non il principio paura<sup>127</sup>.

Gli approcci adottati da entrambi gli autori, pur svincolandosi completamente dagli intricati legami dei rapporti temporali, non risultano esenti da numerose critiche. Infatti, uno dei problemi fondamentali che emerge è quello relativo al postulato che afferma una connessione derivativa tra piano ontologico e piano etico. David Hume sottolinea la mancanza di una congiunzione evidente di carattere derivativo tra essere e dover-essere, conseguentemente di desunti principi morali, in grado di garantire una spiegazione effettiva e cogente di tale relazione<sup>128</sup>.

Del medesimo avviso risulta essere Hans Kelsen in quanto afferma che il diritto naturale, pur ponendosi al di sopra del diritto positivo, pur considerandosi assolutamente valido e giusto perché emana dalla natura, dalla ragione umana o dalla volontà divina, «nessuna delle numerose teorie del diritto naturale è riuscita finora a definire il contenuto di questo ordinamento giusto in una forma che sia soltanto vicina all'oggettività»<sup>129</sup>. Questo evidentemente si spiega col fatto che i principi che sono alla base di tale teoria non si poggiano su alcuna oggettività ma, in realtà, si «manifestano come principi più o meno generalizzati di un diritto positivo particolare, i quali, senza sufficiente ragione, sono presentati come diritto naturale o giusto»<sup>130</sup>.

Critiche ancora più dure sono state sollevate da autori come Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt e Giorgio Agamben.

Il filosofo Lévinas, nel definire la natura della relazione etica che unisce ogni uomo al suo prossimo, attua un'immersione in profondità nella "relazione intersoggettiva"<sup>131</sup>. Questo non soltanto porta a mostrare in modo accurato come l'appello alla responsabilità nei confronti del prossimo insorga ancor prima di ogni

---

<sup>126</sup> ID., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, trad. it., Milano, Mimesis Edizioni, 2011, pp. 130-131.

<sup>127</sup> ID., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p. 284.

<sup>128</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, pp. 109-110.

<sup>129</sup> Cfr. H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, trad. it., Torino, Einaudi, 2021.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, trad. it., Milano, Jaca Book, 2016.

imbrigliamento metafisico o definizione dell'essenza ma, per di più, segnala come siffatta responsabilità rimanga genuinamente tale solo fino a quando resta connessa alla singolarità del richiamo che la innesca, sfuggendo così a ogni strategia di comparazione e neutralizzazione ontologica. In particolare occorre rilevare che, nel panorama contemporaneo, è stato soprattutto a partire dalla sua prospettiva che una genuina riflessione riguardo alla questione dell'umano ha cominciato a trovare il suo punto di gravitazione anzitutto sul piano della relazione etica e non su quello di una determinazione dell'essere<sup>132</sup>.

Quanto alla filosofa Arendt, quando attua una critica ecologica e denuncia il grave pericolo di un'"espropriazione del mondo" da parte dell'uomo moderno che corrode prima lo spazio politico e poi minaccia il cosmo naturale, effettua anche una critica molto importante<sup>133</sup>. In particolare, nella sua riflessione sull'impianto strutturale dello spazio politico, mette in discussione il primato ontologico e mostra come il piano dell'interazione intersoggettiva non rimandi a nessuna linea d'essenza dell'uomo, la cui direttrice, poi, attraverserebbe l'ambito delle relazioni plurali. Al contrario, se c'è qualcosa come un momento fondativo della condizione umana, allora questo è caratterizzato dal fatto che noi ci costituiamo, anzitutto, incontrando esseri umani nella loro irriducibile singolarità e molteplicità<sup>134</sup>.

Sulla medesima linea di pensiero risulta essere la posizione del filosofo Agamben il quale, partendo da riflessioni etiche,<sup>135</sup> rivolge critiche alla carenza argomentativa in termini di fondazione motivazionale delle impostazioni metafisico-sostanzialistiche. Inoltre, l'obiezione che viene sollevata in questo contesto è quella che denuncia l'inadeguatezza del paradigma ontologico nel fondare un'etica con tenuta intergenerazionale. Quello che nello specifico risulta criticabile è il motivo per il quale, a partire dall'impostazione metafisico-giusnaturalistica, non si dovrebbe adottare, ad

---

<sup>132</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, pp. 111-112.

<sup>133</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Milano, Bompiani, 2017.

<sup>134</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 114.

<sup>135</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

esempio, una soluzione tale per cui, ai detentori d'umanità lontani nel tempo, non si debbano piuttosto preferire quelli, o almeno quelli più indigenti, appartenenti al presente<sup>136</sup>.

Alla luce di quanto emerso, i discorsi metafisico-sostantivistici, proprio nella misura in cui assorbono ogni incidenza etica della temporalità entro un alveo ontologico di stampo meta-temporale, più che offrire un paradigma fondativo per obblighi intergenerazionali, non ne comprendono neppure l'autentico spazio di pensabilità<sup>137</sup>.

#### *5.4 Argomento reciproco-indiretto*

L'argomento reciproco-indiretto si sforza di rispondere alla questione di una giustificazione dei doveri intergenerazionali dando esplicito rilievo al fattore della dislocazione temporale delle generazioni in gioco, riconoscendo piena rilevanza etica alla temporalità stessa<sup>138</sup>. Infatti, riprendendo le parole di un riferimento nel campo in questione come Brian Barry egli sostiene: «Visto che abbiamo benefici dai nostri predecessori, una qualche nozione di equità esige da noi di fornire benefici ai nostri successori»<sup>139</sup>. La logica sottostante è quella secondo cui ogni generazione presente, che si sussegue nel corso del tempo, interpreta come obbligo quello di trasmettere alle generazioni successive quanto ha ricevuto dalle generazioni precedenti. In virtù di ciò si genera un sistema di obblighi a catena che si estende lungo l'intero corso della storia. Il carattere indiretto della reciprocità è rappresentato dal fatto che la restituzione di quanto ricevuto non ha luogo nei confronti dei quali si è ottenuto il beneficio (le generazioni precedenti), ma verso altri soggetti che non hanno generato tali benefici (le generazioni future).

---

<sup>136</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, pp. 114-115.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>139</sup> Cfr. B. BARRY, *Teorie della giustizia*, trad. it, Milano, Il Saggiatore, 1996.

Tra gli autori che maggiormente hanno studiato e approfondito tale approccio, spicca la figura di Axel Gosseries il quale ha individuando due componenti fondamentali, ossia una giustificazionale, che motiva l'obbligo intergenerazionale, e un'altra contenutistica, che ne definisce la misura dell'obbligo. La prima recita: «Dobbiamo qualcosa alla generazione successiva perché abbiamo ricevuto qualcosa dalla generazione precedente»<sup>140</sup>. La seconda afferma: «Siamo tenuti a trasferire alla generazione successiva almeno quanto abbiamo ricevuto dalla generazione precedente»<sup>141</sup>.

Con riferimento alla componente giustificazionale, la generazione di volta in volta attuale deve qualcosa a quella successiva perché, a sua volta, ha ricevuto qualcosa dalle generazioni precedenti. Per quanto concerne la componente contenutistica, la generazione di volta in volta presente deve trasmettere alle generazioni successive almeno l'equivalente di quanto ricevuto da quella precedente. A questo punto viene da chiedersi se la componente giustificazionale, ossia la più importante al fine d'individuare una fonte giustificativa, può davvero essere considerata la fonte di ogni obbligo intergenerazionale. In sostanza, è possibile considerare la genesi degli obblighi verso le generazioni future dall'eredità avuta dai nostri predecessori? A ben vedere il meccanismo della reciprocità indiretta, anche nelle diverse varianti interpretative che si sono avute in seguito, non incoraggia in alcun modo tale logica. A tal riguardo Ferdinando G. Menga afferma che «la reciprocità indiretta, non potendo giustificare in modo davvero coerente il richiamo a un obbligo verso il futuro, non può che derivarlo da una fonte esterna al suo impianto»<sup>142</sup>. In sostanza l'approccio in questione per quanto si prefigga il compito di giustificare una forma di responsabilità dotata di genuino carattere intergenerazionale, alla fine, non si dimostra in grado di realizzarlo. Infatti, l'utilizzo di una legittimazione che rinviene preminentemente nel passato la forza

---

<sup>140</sup> A. GOSSERIES, *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Flammarion, 2004, p. 149.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>142</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 139.

propulsiva non consente di connettere l'appello alla responsabilità direttamente col futuro, con la conseguenza di far scivolare quest'ultima nella situazione paradossale d'intrattenere con l'avvenire una relazione etica di mero rimando.

### 5.5 Argomento reciproco-asimmetrico

L'argomento reciproco-asimmetrico, nato di recente e con l'obiettivo di superare le criticità emerse da quello reciproco-indiretto, vede come caposcuola il filosofo Matthias Fritsch. Egli afferma che la reciprocità indiretta sfiora il nocciolo della questione secondo cui il debito delle generazioni presenti, nei confronti delle precedenti, induce ad una restituzione nei confronti delle successive, ma non riesce a giustificare realmente obblighi diretti verso gli individui futuri. Questa è la ragione secondo cui egli ritiene che gli obblighi intergenerazionali possono avere la loro fondatezza a condizione di attuare un cambio di approccio, ovvero passando da un carattere indiretto di reciprocità ad una decisa e radicale accentuazione "asimmetrica"<sup>143</sup>. In particolare egli afferma: «Per quanto mantenga una relazione tripartita, la reciprocità asimmetrica rende il dono di A a B non semplicemente un fatto empirico, bensì indispensabile per l'essere stesso di B. Ciò che B riceve (dal passato) è co-costitutivo della sua stessa soggettività, vale a dire: della sua medesima capacità di dare. In tal modo, il dono non è qualcosa da cui costui o costei può mai totalmente sgravarsi, indipendentemente da quanto e quanto bene B dia ad A o a C. Il debito verso il passato non è allora un debito che possa essere ripagato: non può essere ripagato, poiché esso include anche un eccesso di cui B non può appropriarsi. Tale eccesso inappropriabile del debito è una delle ragioni per le quali parlo di asimmetria, visto che B non può mettersi a pari e commisurarsi col dono»<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> M. FRITSCH, *Taking Turns with the Earth. Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*, Redwood City, Stanford University Press, 2018, p. 107.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 58.

Assunto che evidentemente “A” identifica le generazioni passate, “B” quelle presenti e “C” le future, Fritsch fonda la sua tesi di responsabilità intergenerazionale sostenendo che l’obbligo verso le generazioni future non rappresenta un carattere soltanto indiretto (come nell’approccio esaminato nel paragrafo precedente), ma anche diretto. Quest’ultimo deriva dal fatto che i soggetti che rappresentano le generazioni presenti (“B”) sono co-costitutivi della capacità di dare, dunque non possono mai liberarsi della capacità di dare ad “A” o a “C” e che porta a proseguire la catena della donazione in un rilancio continuo che, peraltro, rinvia a obblighi rivolti al futuro.

L’autore tiene a sottolineare come fino a quando ci si ostinerà a voler fondare le compagini sociali a partire dalla logica liberale dello scambio, mosso unicamente da interessi detenuti da soggetti atomistici e completamente autonomi, mai verrà risolta la naturale disposizione ad assumere obblighi verso i posteri. Invece, evidenzia come, la via d’uscita è costituita dall’intendere gli obblighi intergenerazionali in un’ottica di rapporto asimmetrico dono-obbligo e nella trasmissione transgenerazionale che da esso procede<sup>145</sup>.

In realtà per quanto Fritsch cerchi di giustificare una forma di responsabilità dotata di un carattere intergenerazionale, alla fine, non si mostra in grado di realizzarlo. Infatti, Ferdinando G. Menga evidenzia come si rivolge a un’opzione discorsiva che gli consente di approcciarsi, ma non di corrispondervi in modo compiuto e coerente. Inoltre, un’altra nota dolente evidenzia come sia data dalla scelta di una legittimazione che prende dal passato la forza propulsiva all’obbligo, dunque alla responsabilità, nei confronti delle generazioni future<sup>146</sup>. In sostanza una tale inclinazione non consente di connettere la responsabilità dei presenti direttamente con i posteri, con l’inevitabile conseguenza «d’intrattenere con l’avvenire una relazione etica di mero rimando, laddove invece è di questa che ne dovrebbe andare in senso radicale e immediato»<sup>147</sup>. Infatti, l’appello etico del futuro viene costantemente annullato, poiché non assurge mai

---

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>146</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 159.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 160.

al rango di autentico fondamento di responsabilità intergenerazionale; configurandosi in termini di risultato necessario di un processo d'assimilazione incompletabile e iniziato altrove. A conferma di ciò basti prendere in considerazione Fritsch nelle parole seguenti: «L'obbligazione a reciprocare si origina [...] dal fatto che, nell'accettare il dono, i riceventi assimilano in loro stessi ciò che resta inassimilabile e che, dunque, necessariamente li tracima, obbligandoli a passarlo oltre ad altri»<sup>148</sup>.

### 5.6 Argomento misericordioso

Alla luce delle fragilità dei vari argomenti esaminati, tra i tentativi di legittimare la responsabilità intergenerazionale, ne emerge uno molto interessante che trae parziale ispirazione da quello reciproco-asimmetrico<sup>149</sup> appena esaminato. Si tratta di quello che possiamo definire della “misericordia” e che fa capo ad un giusfilosofo italiano, ossia a Ferdinando G. Menga.

Egli prende spunto dall'anno del *Giubileo straordinario della misericordia* apertosi l'8 dicembre del 2015<sup>150</sup> e conclusosi, nella solennità liturgica di Gesù Cristo Signore dell'Universo, il 20 novembre 2016. Sente profondamente la raccomandazione tratta dal Vangelo di Luca: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6,36). Infatti, considera l'anno giubilare indetto da Papa Francesco come «ottimo espediente per tornare a enfatizzare l'incapacità di tenuta di una logica di stampo esclusivamente contrattualista, al fine di farne emergere le linee d'ombra e

---

<sup>148</sup> M. FRITSCH, *Taking Turns with the Earth. Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*, cit., p. 109.

<sup>149</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 148.

<sup>150</sup> La scelta della data non è casuale, ma è carica di significato per la storia recente della Chiesa. Intatti, Papa Francesco ha deciso di aprire la Porta Santa nel cinquantesimo anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Tale decisione è il frutto della consapevolezza che la Chiesa ha il bisogno di mantenere vivo quell'evento, per un nuovo impegno per tutti i cristiani e per testimoniare con più entusiasmo e convinzione la loro fede. Per ulteriori informazioni si veda: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html) (data ultima consultazione 31/03/2025).

introdurre all'interno il necessario intervento di elementi riconducibili a una semantica eccedente; quella dell'amore, del perdono o anche, appunto, della misericordia»<sup>151</sup>. Evidenza che gli autori che hanno seguito questa indagine hanno portato avanti una riflessione nei confronti di una nozione di giustizia di matrice semplicemente liberal-procedurale. Punto di base in comune è risultato essere il seguente: «Il contratto, in quanto ciò posto in essere da individui fallibili (“peccatori”) per il fatto della loro irriducibile finitudine, non può realizzarsi in misura compiuta attraverso procedure d'ottemperanza a una giustizia assoluta. Questo implicherebbe, infatti, pretendere il superamento finale della contingenza stessa che lo crea. Da qui ne vien la necessaria esposizione o apertura a una dismisura che lo contempera, integra, decostruisce e che rinvia a un oltre, a un eccesso rispetto a esso: la possiamo chiamare logica dell'amore, del per-dono, della misericordia»<sup>152</sup>.

Fatte tali precisazioni, Menga si chiede come la misericordia possa oltrepassare i confini della contemporaneità (ossia, dove l'individuo ha sempre la possibilità di scegliere) ed estendersi alle generazioni future (ovvero, dove l'altro ancora non esiste). Per questo esamina il rapporto tra misericordia e giustizia nel modo seguente: «Non è più soltanto l'intervento di un senso di misericordia a entrare in gioco per indicare i limiti – e sopperire alle mancanze – di una giustizia fondata sulla sola reciprocità e simmetria degli interessi, ma ora può ben essere anche un rinnovato senso di giustizia attento al richiamo dei futuri a consegnare alla misericordia stessa una dismisura più ampia, disancorandola da una visione unilaterale di donazione per alterità preminentemente presenti»<sup>153</sup>. Dunque occorre superare quella che il filosofo Emmanuel Lévinas definisce come “resistenza etica”<sup>154</sup> e cogliere l'appello alla responsabilità che è frutto di quella ineludibile intuizione morale proveniente dal futuro. Infatti, a tal proposito, Menga afferma che «la responsabilità verso un futuro che ancora

---

<sup>151</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, p. 258.

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>153</sup> *Ivi*, pp. 261-262.

<sup>154</sup> E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 173.



non esiste, comunque penetra nel mondo, ci inquieta e ci sconvolge sotto forma di una fastidiosa e ineludibile intuizione morale»<sup>155</sup>. Essa sopraggiunge come «un comandamento etico iperbolico, nonostante non ha mai avuto neanche per un attimo la forza di comporsi come presenza per imporsi come forza nello schieramento delle forze»<sup>156</sup>. Questo significa assumersi un compito di responsabilità, in quanto dall'azione dei presenti dipende la salvezza o la distruzione dell'altro. Conseguentemente un compito del genere porta con sé una carica di possibile giudizio che Menga chiarisce nel modo seguente: «L'ultima parola è lasciata sempre e comunque a un'altra che di là (fuori dal mondo) verrà (dal futuro) a giudicare»<sup>157</sup>! Ed ecco che in virtù di ciò giunge ad affermare che «non la giustizia crea futuro, ma il futuro crea giustizia»<sup>158</sup>. Quindi richiama quel senso di obbligo che deve precedere quello di diritto. Non a caso si rifà a Simone Weil che afferma: «La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è subordinata e relativa. Un diritto non è efficace di per sé, ma soltanto attraverso l'obbligo al quale esso corrisponde»<sup>159</sup>. Inoltre, Menga precisa che «tale obbligo non si esaurisce nel terreno dell'immanenza, ma, proprio come un albero capovolto, una verticalità interpellante»<sup>160</sup> e riprende le parole di Weil che parla di «realità fuori dal mondo»<sup>161</sup>.

L'argomento in questione, pur essendo di grande valore morale, non è scevro da criticità a cui, consapevolmente, l'autore è ben conscio di essere esposto. Infatti, egli stesso mette in evidenza che una misericordia orientata nel futuro rischia di sacrificare il presente stesso, dando vita ad una forma d'ingiustizia o mancanza di compassione dei

---

<sup>155</sup> F. G. MENGA, *Responsabilità e trascendenza: sul carattere eccentrico della responsabilità intergenerazionale*, in F. CIARAMELLI, F. G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2017, p. 212.

<sup>156</sup> F. G. MENGA, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Roma, Donzelli Editore, 2021, p. 116.

<sup>157</sup> ID., *Etica intergenerazionale*, pp. 270.

<sup>158</sup> *Ivi*, pp. 271.

<sup>159</sup> S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'entre humain*, Paris, Éditions Gallimard, 1949, p. 6.

<sup>160</sup> F. G. MENGA, *Responsabilità e trascendenza: sul carattere eccentrico della responsabilità intergenerazionale*, cit., p. 214.

<sup>161</sup> S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'entre humain*, cit., p. 6.

presenti. L'obiettivo è quello di allargare i soggetti di diritto, coinvolgendo le generazioni future, e avere così un bilancio in attivo; non allargare gli uni (i posteri) a discapito degli altri (i presenti), lasciando così il bilancio invariato. Inoltre, un'etica stimolata dal futuro impone una forma di sacrificio ineludibile, dei presenti a beneficio dei futuri, che difficilmente troverebbe il favore dei più<sup>162</sup>. In merito all'approccio religioso non risulta essere d'impronta universalistica, con la concreta possibilità di portare i non credenti a prenderne le distanze per la carenza di forza persuasiva. L'ispirazione può anche essere di natura religiosa, ma poi occorre giungere a formulare una tesi condivisibile da tutti, credenti e non credenti. L'essere umano difficilmente agisce senza aver un proprio tornaconto e un ulteriore deterrente sarebbe la presa di consapevolezza di un sacrificio, peraltro derivante da un principio morale. Del resto l'autore, affermando che è il futuro a creare giustizia nel presente e non viceversa, nella sostanza attinge a quel timore derivante dal "senso di rivalsa", di cui parla Gauthier<sup>163</sup>, che le generazioni future più prossime avrebbero nei confronti dei presenti. Non a caso sostiene che «dalla trascendenza del futuro e dei futuri che giungerà un giudizio [...] Dalla parte del presente, resta solo la decisione di orientarsi o meno al richiamo di questo giudizio»<sup>164</sup>. In sostanza la tesi rischia di ridursi ad un puro ragionamento razionale dove al contraente, nella prospettiva di minacce e rivalse future, conviene interiorizzare un principio di responsabilità per i posteri più immediati.

Pertanto la tesi in questione, per le ragioni evidenziate e pur dando atto che gli obblighi precedono i diritti, non sembra garantire la strada maestra per garantire degli obblighi intergenerazionali.

---

<sup>162</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, pp. 262-263.

<sup>163</sup> Cfr. D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, cit.

<sup>164</sup> F. G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, cit., p. 270.

## 6 Il necessario equilibrio dei diritti e dei doveri per l'umanità presente e futura

Con riferimento al principio di Weil in base al quale «la nozione di obbligo sovrasta quella di diritto»<sup>165</sup>, al quale Menga si rifà, risulta opportuno approfondire questo aspetto per due ordini di ragioni: la prima risiede nell'utilità di chiarire un aspetto di cui spesso si ha una visione opposta e, con riferimento alla seconda, esaminare un aspetto propedeutico per quella che, nel successivo capitolo, è la possibile via di uscita per il riconoscimento di diritti alle generazioni future.

A questo punto dobbiamo chiederci cosa sia un diritto e cosa sia un dovere e poi vedere la dinamica interna dei diritti e dei doveri. Partiamo, dunque, col chiederci cos'è un diritto e cosa un dovere?

Possiamo dire che il diritto è un *avere a disposizione, ossia poter essere o poter fare*. Infatti, chi rivendica un diritto rivendica una possibilità di essere o di fare, uno spazio operativo, un potere. Se uno non ha diritti non ha neanche poteri, non può fare nulla, non ha diritto a fare nulla. Si ha anche diritto a non fare (per esempio a tacere), che è tuttavia anche esso un fare, un prendere posizione, un potere da esercitare, anche se negativamente. Davanti a ognuno di noi c'è uno spazio a disposizione: si può occupare o non occupare. Il diritto implica uno spazio di disponibilità. Se una cosa è indisponibile allora non se ne ha il diritto. Al diritto, come si vede, non appartiene l'idea del dono. È possibile dire, dunque, che invece il dovere è un *essere a disposizione*. Il dovere implica, al contrario del diritto, la disponibilità. Se si ha il diritto a tutto, allora tutto è disponibile, e se tutto è a disposizione allora ognuno di noi ha diritto a tutto. Se si avverte di avere dei doveri, allora essi riguardano ambiti che non sono a nostra disposizione, ma si è a loro disposizione<sup>166</sup>. Inoltre, occorre ricordare che i valori morali contengono sempre un dover fare, non solo un dover essere come tutti i valori<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'entre humain*, cit., p. 6.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> Cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it., Milano, Bompiani, 2013.

Se si concorda su questa distinzione tra diritto e dovere, è possibile esaminare allora l'intima dinamica dei diritti e dei doveri. Separando i diritti dai doveri e dimenticando per un momento che siano correlativi, seguendo la logica di Stefano Fontana degli uni e degli altri, è possibile confrontarli.

1. La prima elementare osservazione è che, se il diritto è un avere a disposizione, siccome le cose da avere a disposizione sono infinite, i diritti, in se stessi, non hanno limite. L'avevano ben visto Hobbes e Spinoza: tanto di potenza, tanto di diritto. I diritti non troveranno mai in se stessi il loro limite. Il dovere, per contro, nasce originariamente limitato. Esso, infatti, non è un avere a disposizione, ma un essere a disposizione di qualcosa o di qualcuno che ci limita. Infatti, se siamo a disposizione di quello, allora non possiamo fare quest'altro. L'unico limite che i diritti conoscono, invece, è quello di un altro diritto. Come dire che una forza trova un limite in un'altra forza, un potere in un altro potere. Ma questo, come si vede, è un limite estrinseco e quantitativo: se si ha la forza per superare la forza contraria, allora si ritorna ad avere un diritto assoluto. Il diritto tende, di per sé, all'assolutezza. Non sarà mai il diritto che mi fa rispettare i diritti degli altri, ma il dovere. Rispettare i diritti non è un diritto, ma un dovere.

2. La seconda osservazione ci dice che i diritti rendono passivi. Sembrerebbe un controsenso, infatti, di solito, si rivendicano dei diritti per potersi esprimere e partecipare. Quando si fa così, però, si tratta del diritto ad assumersi dei doveri. Non di un solo diritto. E quando si rivendica il diritto ad assumere dei doveri il primato spetta al dovere, che giustifica la rivendicazione del diritto. Sono quindi i doveri a mobilitare e non i diritti. Anche i diritti possono essere concepiti come dei doveri. Chi lotta per un diritto sente di avere il dovere di farlo. Se si impegna, quindi, è ancora una volta per il dovere. I diritti, di per sé, deresponsabilizzano. I doveri responsabilizzano.

3. La terza osservazione è che i diritti dividono, mentre i doveri accomunano. Per avere una comunità bisogna aderire a qualcosa. Aderire significa porsi a disposizione. Aderire alle stesse cose forma una comunità. Chi rivendica i diritti non deve aderire a

niente, se non ai propri desideri. Il diritto accomuna solo con se stessi e quindi porta a separarsi dagli altri. L'exasperazione dei diritti, infatti, crea anarchia. Solo i limiti ai diritti creano comunità, e questi sono appunto i doveri. Il diritto, di per sé, è arbitrario e sull'arbitrio non si costruisce nessuna comunità.

4. La quarta osservazione è forse la più importante: il diritto non costruisce identità, solo il dovere è in grado di farlo. Nessuno si dà il proprio nome, nessuno si costituisce da solo, ma sempre nella risposta a qualcosa che viene da fuori e che lo interpella. Essere solo discepoli di noi stessi non ci soddisfa. Prima nasce il tu, poi il noi e solo da ultimo l'io.

5. Infine, un'osservazione conclusiva. Il diritto crea schiavitù, il dovere crea libertà. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un paradosso. Comunemente, infatti, si pensa esattamente il contrario: i diritti producono libertà, i doveri implicano sottomissione e rinuncia. Tuttavia, i soli diritti producono la schiavitù dei nostri desideri. Chi decide di essere fedele solo a se stesso rinuncia ad essere liberato. Senza essere tratti fuori da noi stessi non c'è libertà<sup>168</sup>.

A questo punto viene da chiedersi: esiste il diritto di avere un figlio senza essere madre o padre? Esiste veramente il diritto di avere un figlio senza concepirlo nel proprio grembo e senza partorirlo? Esiste il diritto di avere un figlio ad ogni costo? Di averlo da un marito in coma, mediante prelievo del liquido seminale? Esiste il diritto a disporre del proprio corpo? Esiste il diritto a produrre un essere umano? Esiste il diritto di avere diritti su degli esseri umani?<sup>169</sup> Ai fini del tema in questione possiamo aggiungere altri interrogativi, ossia: esiste il diritto delle generazioni attuali a sfruttare oggi tutte le risorse ambientali disponibili senza preoccuparsi di coloro che verranno dopo di loro? Esiste il diritto ad emettere sostanze inquinanti nell'aria, nell'acqua, o nel suolo senza preoccuparsi delle ricadute sull'ambiente e conseguentemente sulla salute umana presente e futura? Esiste il diritto, nell'ambito delle biotecnologie, a modificare il genoma umano e privare le generazioni future del patrimonio attuale? Esiste il diritto a

---

<sup>168</sup> Cfr. S. FONTANA, *Per una politica dei doveri*, Siena, Cantagalli, 2006.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

vivere al di sopra delle proprie possibilità attraverso l'accumulo di debito pubblico e facendolo ricadere sulle generazioni successive? Questi sono solo alcuni esempi di come i diritti abbiano subito una deriva. Oggi, infatti, ci troviamo di fronte ai "diritti di quarta generazione"<sup>170</sup>, che rappresentano l'emancipazione della cultura dalla natura, ossia dei desideri sui doveri.

---

<sup>170</sup> I diritti umani si distinguono in "generazioni" e ciò dipende dallo sviluppo storico che ha avuto il sistema dei diritti.

I diritti di prima generazione sono quelli civili e politici che hanno avuto origine nel Settecento, detti anche "diritti negativi" perché comportano l'obbligo di non ingerenza dello Stato nella sfera di libertà della persona. Essi sono sanciti negli articoli dal 3 al 21 della Dichiarazione universale dei diritti umani: riguardano il diritto alla vita, alla libertà, a non essere tenuti in schiavitù, a non essere sottoposti a tortura, alla sicurezza della persona, a ricevere un giusto processo, a cercare asilo in altri paesi, alla cittadinanza, a formare una famiglia liberamente, alla proprietà, alla libertà di coscienza ed espressione, di riunione pacifica, ad eleggere ed essere eletto.

I diritti di seconda generazione sono quelli economici, sociali e culturali, i cui riconoscimenti sono avvenuti a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e sono definiti come "diritti positivi" perché la loro realizzazione implica atti di intervento da parte delle istituzioni pubbliche. Essi sono sanciti negli articoli dal 22 al 28 della Dichiarazione universale dei diritti umani e stabiliscono che ogni persona ha diritto alla sicurezza sociale; al lavoro e alla libera scelta dell'impiego; a un'eguale retribuzione per un eguale lavoro; a fondare dei sindacati o ad aderirvi; al riposo e allo svago; a un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere; alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in ogni altro caso di perdita dei mezzi di sussistenza, per circostanze indipendenti dalla sua volontà; alla protezione della maternità e dell'infanzia; all'istruzione, tenuto conto che i genitori hanno diritto di priorità nella scelta del genere di istruzione da impartire ai loro figli; a prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità; alla protezione degli interessi morali e materiali derivanti da ogni produzione scientifica, letteraria o artistica di cui sia autrice.

I diritti di terza generazione o "diritti di solidarietà" (diritto all'autodeterminazione dei popoli, alla pace, allo sviluppo, a vivere in un ambiente salubre), affermatasi nell'ultimo ventennio del Novecento, non sono ancora giuridicamente riconosciuti dall'ONU, ma sono presenti sotto forma di "dichiarazioni" e, in quanto tali, hanno soltanto valore di principio. In sostanza, si è ancora allo stadio delle "dichiarazioni" solenni, delle raccomandazioni, quindi nell'anticamera della codificazione giuridica. La ragione di tanta prudenza da parte degli Stati è, per così dire, di "ordine mondiale". L'obbligo di adempimento rispetto a questi diritti comporta la scelta di un ben preciso modello di ordine mondiale, al cui interno: il principio di autorità sopranazionale prevalga su quello di sovranità nazionale; le istanze di stato sociale, fuori e dentro gli stati, trovino concreta risposta mediante istituzioni e programmi politici adeguati; il modello di sviluppo sia per tutti quello dello "sviluppo umano sostenibile".

Negli ultimi tempi si è giunti a parlare di diritti di quarta generazione, con riferimento al diritto al genoma umano e al patrimonio genetico dell'individuo, la cui considerazione si è imposta a seguito di recenti sviluppi scientifici e tecnologici. La Convenzione di Oviedo sui diritti dell'uomo e la biomedicina, redatta nel 1997 e in vigore dal 1999, è volta a preservare la dignità umana e le libertà fondamentali contro abusi derivanti da nuove applicazioni della biologia e della medicina. Essa stabilisce, tra l'altro, il principio del previo consenso informato per l'effettuazione di qualsiasi intervento relativo alla salute umana. Al presente, tuttavia, la regolamentazione dei potenziali conflitti tra libertà individuali e interesse pubblico alla tutela di valori etici collettivi resta principalmente affidata alla legislazione e alla prassi giurisprudenziale degli Stati.

San Giovanni Paolo II evidenzia che molte persone, oggi, tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse. Ritengono di essere titolari solo di diritti e incontrano spesso forti ostacoli a maturare una responsabilità per il proprio e l'altrui sviluppo integrale. La comunità internazionale, che dal 1948 possiede una carta dei diritti della persona umana, ha per lo più trascurato d'insistere adeguatamente sui doveri che ne derivano. In realtà, è *il dovere* che stabilisce l'ambito entro il quale *i diritti* devono contenersi per non trasformarsi nell'esercizio di un arbitrio. Una più grande consapevolezza dei *doveri umani universali* sarebbe di grande beneficio alla causa della pace, perché le fornirebbe la base morale del riconoscimento condiviso di *un ordine delle cose* che non dipende dalla volontà di un individuo o di un gruppo. Invece oggi assiste a una pesante contraddizione. Mentre, per un verso, si rivendicano presunti diritti, di carattere arbitrario e voluttuario, con la pretesa di vederli riconosciuti e promossi dalle strutture pubbliche, per l'altro verso, vi sono diritti elementari e fondamentali disconosciuti e violati nei confronti di tanta parte dell'umanità<sup>171</sup>.

A tal proposito anche Papa Benedetto XVI mette in luce come spesso si nota una relazione tra la rivendicazione del diritto al superfluo o addirittura alla trasgressione e al vizio, nelle società opulente, e la mancanza di cibo, di acqua potabile, di istruzione di base o di cure sanitarie elementari in certe regioni del mondo del sottosviluppo e anche nelle periferie di grandi metropoli. La relazione sta nel fatto che i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri.

---

*Ex plurimis*: Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit.; Cfr. A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2009; Cfr. L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno*, Roma-Bari, Laterza, 2004; Cfr. C. FOCARELLI, *La persona umana nel diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2013; Cfr. A. MARCHESI, *La protezione internazionale dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2023; Cfr. A. PISANÒ, *I diritti umani come fenomeno cosmopolita. Internazionalizzazione, regionalizzazione, specificazione*, Milano, Giuffrè, 2011; <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (data ultima consultazione 31/03/2025).

<sup>171</sup> GIOVANNI PAOLO II (Papa), *Messaggio del santo padre Giovanni Paolo II per la celebrazione della XXXVI giornata mondiale della pace*, in [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20021217\\_xxxvi-world-day-for-peace.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20021217_xxxvi-world-day-for-peace.html) (data ultima consultazione 31/03/2025).

L'exasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti, perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio. Per questo motivo i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene<sup>172</sup>.

Da quanto si è potuto osservare deriva che i diritti, lasciati alla sola loro logica interna, ci distruggono. Di soli diritti si muore. E muoiono anche i doveri. Se, infatti, il diritto è avere a disposizione, l'espansione massima dei diritti si avrebbe qualora tutto fosse a disposizione, ma se tutto fosse a disposizione diventerebbe impossibile fondare l'indisponibilità dei doveri. Nell'assolutizzarsi, i diritti si distruggono.

Davanti a questo evidente pericolo ci si affida alla tesi della complementarità di diritti e doveri. Il risultato è che i diversi diritti di un soggetto rispetto ad un altro soggetto risultano limitati e quindi possono coesistere sulla base oggettiva di obblighi<sup>173</sup>. Del resto la stessa Costituzione, nella seconda parte dell'art. 2, collega strettamente alla garanzia dei diritti inviolabili l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale, senza sancire alcuna priorità dei diritti sui doveri o viceversa, ma ammettendo il reciproco bilanciamento in concreto<sup>174</sup>.

Con quanto detto sinora non si vuol sostenere la contrarietà ai doveri ma, al contrario, la difesa dei diritti. Questi, infatti, possono evitare la riduzione a desideri soggettivi, non degni di pubblica riconoscibilità, solo se si radicano nei doveri e in essi trovano il loro contesto di senso non arbitrario. Questi ultimi hanno la funzione di dirigere le umane azioni e fungono da colonna portante di qualsiasi castello teorico

---

<sup>172</sup> BENEDETTO XVI (Papa), *Messaggio del santo padre Benedetto XVI per la celebrazione della XL giornata mondiale della pace*, in [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20061208\\_xl-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html) (data ultima consultazione 31/03/2025).

<sup>173</sup> M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 19.

<sup>174</sup> Cfr. P. CARETTI, U. DE SIERVO, *Diritto costituzionale e pubblico*, Torino, Giappichelli, 2023; Cfr. A. BARBERA, C. FUSARO, *Corso di diritto costituzionale*, Bologna. Il Mulino, 2022; Cfr. T. MARTINES, *Diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 2022.



riguardante i diritti. Del resto se l'uomo dovesse avere soli diritti, questi sfocerebbero nel libero arbitrio.

Infatti, Norberto Bobbio afferma che «non c'è diritto senza obbligo, e non c'è né diritto né obbligo senza una norma di condotta»<sup>175</sup>. Nel medesimo filone di pensiero si inserisce Attilio Pisanò, il quale evidenzia che ad ogni singolo individuo, alla sua singola responsabilità, è demandato il compito di rispettare i doveri e, in ultima istanza, di garantire i diritti. Solo in tal maniera si possono far conciliare diritti e doveri evitando che questi prendano il sopravvento su quelli: «Vogliamo che si rispettino i nostri diritti? Rispettiamo quelli degli altri. Bramiamo che nessuno manchi alle sue obbligazioni verso noi? Non manchiamo noi a quelle che abbiamo verso gli altri. È l'individuo, quindi, con la sua volontà, con il suo libero arbitrio, con la sua autonomia decisionale, a dover prendere consapevolezza dell'importanza della cultura dei doveri al cospetto di quella dei diritti, della correlazione degli uni con gli altri, in un sistema teorico in cui non si può onestamente prendere l'esercizio dei diritti, senza prima aderire ai propri doveri»<sup>176</sup>.

Peraltro, i nostri diritti non possono prescindere dai doveri, compresi quelli dei più lontani (socialmente, geograficamente, temporalmente)<sup>177</sup>. In sostanza, occorre riaffermare l'idea-forza che l'uomo certamente si arricchisce con la crescita numerica dei suoi diritti, ma altrettanto certamente la sua realizzazione è legata al senso di dovere, alla coscienza della propria responsabilità.

---

<sup>175</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. XVIII.

<sup>176</sup> A. PISANÒ, *Una teoria comunitaria dei diritti umani*, Milano, Giuffrè, 2004, pp. 195-196.

<sup>177</sup> N. GENGA, M. PROSPERO, G. TEODORO (a cura di), *I beni comuni tra costituzionalismo e ideologia*, cit., p. 152.

## *7 Considerazioni conclusive sulla rappresentanza delle generazioni future allo stato attuale*

Alla luce delle considerazioni attuate nel presente capitolo, occorre fare un bilancio consuntivo al fine di comprendere pienamente se sia stata risolta la questione relativa alla rappresentanza delle generazioni future e se sia possibile garantire la tutela, come li definisce San Paolo VI, di «coloro che verranno dopo di noi ad ingrandire la cerchia della famiglia umana»<sup>178</sup>.

Se l'obiettivo non è quello di giungere ad una connessione di responsabilità dei presenti direttamente con i posteri e non è quello di dar vita ad un modello basato su di un sistema di diritti e doveri, dove non far vivere la bilateralità delle norme, allora la risposta è positiva. Infatti, diversi sono gli approcci utili allo scopo. Invece, se l'obiettivo è più ambizioso, allora è possibile affermare che nessuno degli approcci esaminati costituisce una vera e autentica via di uscita all'annosa questione della rappresentanza delle generazioni future. Di fatto l'appello etico del futuro viene costantemente annullato, poiché non assurge mai al rango di autentico fondamento di responsabilità intergenerazionale.

Infatti, a tal proposito, Ferdinando G. Menga afferma: «Per quanto la percezione di un richiamo ad obblighi intergenerazionali possa mostrare un carattere esteso, diffuso e addirittura improcrastinabile a livello della prassi socio-politica, a livello teorico, la questione concernente la sua stessa giustificabilità o fondatezza permane a tutt'oggi un tema ancora irrisolto»<sup>179</sup>. Il filosofo Giuliano Pontara ritiene che «la teoria dei diritti non è in grado di fondare un'articolata e plausibile concezione della responsabilità morale verso le generazioni future»<sup>180</sup>. Tuttavia, la filosofa Tiziana Andina evidenzia come, la sottovalutazione della questione transgenerazionale gioca un ruolo cruciale tra

---

<sup>178</sup> Cfr. PAOLO VI (Papa) *Populorum progressio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1967.

<sup>179</sup> F. G. MENGA, *Responsabilità e trascendenza: sul carattere eccentrico della responsabilità intergenerazionale*, cit., p. 198.

<sup>180</sup> Cfr. G. PONTARA, *Etica e generazioni future*, cit.

le cause che determinano la fragilità delle democrazie occidentali. Pertanto sostiene sia indispensabile gettare le basi teoriche per una filosofia delle generazioni<sup>181</sup>.

Le difficoltà o resistenze a riconoscere obblighi intergenerazionali derivano da quella che può essere interpretata come la sfida che il futuro stesso pone al pensiero tradizionale. In concreto si tratta di un appello alla responsabilità per soggetti che verranno che, per quanto diffusamente avvertita, non trova un'adeguata collocazione nell'ambito della semantica del presente<sup>182</sup>.

Alcune parole arrivano a risultare delle violente frustate sulla coscienza di ogni individuo che voglia definirsi morale e, conseguentemente, superiore ai soggetti appartenenti al mondo animale. Per questo non è possibile arrendersi a dichiarazioni come quelle di autori, anche autorevoli, come Gustavo Zagrebelsky che afferma: «Le generazioni future, proprio perché future, non hanno alcun diritto da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, perfino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto la violazione di un qualche loro diritto in senso giuridico. Quando (e se...) incominceranno ad esistere, i loro predecessori, a loro volta, saranno scomparsi dalla faccia della terra, e non potranno essere portati in giudizio»<sup>183</sup>.

Alessandro Morelli ritiene che le difficoltà a individuare una strada efficace dipenda dal fatto che i diversi argomenti, a sostegno di una responsabilità intergenerazionale, «appaiono connotati da un eccessivo astrattismo e soprattutto nessuno di essi sembra tenere conto del carattere *finzionale* che contraddistingue il paradigma delle generazioni future in ambito giuridico»<sup>184</sup>. Evidenza che il diritto sia una tecnica sociale che persegue propri scopi anche attraverso l'uso di finzioni (ad

---

<sup>181</sup> Cfr. T. ANDINA, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Roma, Carocci, 2020.

<sup>182</sup> F. G. MENGA, *Responsabilità e trascendenza: sul carattere eccentrico della responsabilità intergenerazionale*, cit., p. 198.

<sup>183</sup> G. ZAGREBELSKY, *Diritto allo specchio*, cit., p. 109.

<sup>184</sup> A. MORELLI, *Ritorno al futuro. La prospettiva intergenerazionale come declinazione necessaria della responsabilità politica*, in "Costituzionalismo.it" n. 3, 2021, p. 85.

esempio si pensi al concetto di persona giuridica) e ciò consente di ridimensionare la portata delle obiezioni mosse al riferimento alle generazioni future<sup>185</sup>.

Tuttavia, a ben vedere, non è detto che la finzione sia l'unica strada percorribile per trovare un ancoraggio motivazionale, come non è detto che non si possa trovare una combinazione virtuosa in cui non sia escluso un approccio empirico. Questa è la strada che si cercherà di percorrere nel successivo capitolo.

---

<sup>185</sup> *Ibidem.*