



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA**

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

**LA VULNERABILITÀ NELL'ETÀ GLOBALE:
CURA PER LE FUTURE GENERAZIONI**

Relatrice:

Ch.ma Prof.ssa Francesca Marin

Laureando:

Vincenzo Raso

Matricola n° 1242445

ANNO ACCADEMICO 2021/2022

Indice

Introduzione	7
Capitolo 1: Vulnerabilità e futuro	11
1.1 Una indagine etimologica	11
1.2 Vulnerabilità universale e vulnerabilità particolare	15
1.3 Una tassonomia della vulnerabilità	20
1.4 I rischi dell'età globale: verso un futuro incerto?	27
1.5 "Il problema motivazionale"	31
Capitolo 2: L'individualismo moderno	41
2.1 La figura del soggetto moderno: il paradigma dell'homo oeconomicus.....	41
2.2 Progresso e razionalizzazione: il dominio sulla natura	45
2.3 Il mito dell'autonomia: solitudine e perdita del legame sociale.....	51
2.4 L'io narcisista.....	55
2.5 Paura e responsabilità.....	60
Capitolo 3: La figura dell'Altro.....	69
3.1 Il primato dell'alterità	69
3.2 Alterità e vulnerabilità	74
3.3 Debito e dono	80
3.4 Riattivare la capacità dell'immaginazione	85
3.5 Impegno e cura per il mondo	90
Conclusioni	99
Riferimenti bibliografici.....	103

Introduzione

Oggi viviamo in un mondo che non possiamo più considerare come un qualcosa di dato una volta per tutte. Non possediamo più la certezza che un domani il pianeta nel quale viviamo possa continuare ad esserci. Allo stesso modo, non è garantita la salvaguardia del genere umano, perché l'esistenza delle generazioni future è messa seriamente a rischio. Il seguente elaborato intende affrontare esattamente tale problema: l'essere umano rischia di subire una trasformazione antropologica radicale perché lo stesso concetto metafisico di essere umano corre il pericolo di subire delle considerevoli modificazioni. Viviamo in un ambiente che in futuro non potrebbe più risultare adatto alle nostre caratteristiche. Questo tema è sentito particolarmente da noi giovani; basti pensare ai movimenti ambientalisti che protestano negli ultimi anni per la giustizia climatica, come ad esempio Fridays for Future o Extinction Rebellion. Il problema rappresentato dall'emergenza climatica non costituisce (e non deve farlo) uno dei tanti problemi che affliggono la società contemporanea, bensì deve consistere nel problema fondamentale: in gioco c'è il nostro futuro, quello delle generazioni a venire e quello del mondo che ci circonda.

All'interno del primo capitolo, vengono affrontate le due principali tematiche di questo lavoro di tesi: da una parte, il tema della vulnerabilità, dall'altra, quello del futuro. Attraverso un'analisi etimologica del termine "vulnerabilità", emerge innanzitutto il rimando alla dimensione della ferita corporea. Constatando l'ampliamento, nel corso del tempo, del concetto in questione, la vulnerabilità viene poi declinata come una caratteristica peculiare dell'essere umano. Pensata in relazione ad altri concetti quali fragilità e limite, la vulnerabilità si rivela un nostro tratto intrinseco, nel senso che siamo sempre dinanzi alla possibilità-potenzialità di subire delle ferite. La vulnerabilità presenta però molteplici declinazioni perché, oltre ad essere una condizione ontologica che qualifica l'essere umano in quanto tale (vulnerabilità universale), è determinata anche dallo specifico contesto in cui si vive (vulnerabilità particolare). Riconoscendo poi le varie fonti della vulnerabilità,

quest'ultima si mostra ancor di più come un concetto dinamico e caratterizzato da molteplici dimensioni. Un'ulteriore riflessione sul tema è offerta dalla vulnerabilità sia dell'ambiente in cui viviamo sia di coloro che verranno all'esistenza. A riguardo, appaiono rilevanti le considerazioni proposte da Günther Anders e Hans Jonas: constatando la concreta possibilità di estinzione della vita sulla terra, questi filosofi hanno posto l'attenzione nei confronti delle generazioni future. In particolare, Jonas evidenzia l'insufficienza dell'etica tradizionale e propone un approccio normativo, basato sul principio di responsabilità, capace di andare oltre la prossimità e l'immediatezza. Questo necessario ampliamento di prospettiva solleva però un interrogativo, che viene formulato nell'ultima parte del primo capitolo: perché dovremmo impegnarci affinché le generazioni future possano esistere? Infatti, non essendo ancora persone esistenti, si potrebbe sostenere come tali soggetti non possano avanzare alcun diritto nei nostri confronti, affermando altresì come non si dia alcun dovere verso di loro. Il tentativo di fondare un diritto delle generazioni future è complesso; a tal riguardo, nella parte conclusiva del capitolo vengono prese in considerazione tanto le proposte favorevoli al riconoscimento di un impegno concreto e doveroso nei confronti delle generazioni future quanto le teorie che, al contrario, non riconoscono alcun dovere verso coloro che verranno all'esistenza.

Il secondo capitolo analizza criticamente la concezione dell'individualismo moderno e il ruolo dell'economia nel nostro contesto sociale. Tale analisi viene compiuta volgendo lo sguardo al paradigma dell'*homo oeconomicus*: in termini generali, si tratta di un individuo il cui unico movente è rappresentato dal proprio benessere, che si configura in un interesse di natura meramente economica, perseguito attraverso una forma di calcolo utilitarista. Tale soggetto tende a voler sempre di più e si concepisce come autosufficiente nonché dominatore sugli oggetti e sul mondo. Appare pertanto evidente come questa prospettiva rispetto all'individualità tralasci il tema delle generazioni future e quello relativo alla cura dell'ambiente. Sempre all'interno di tale analisi, il mio tentativo consiste nel suscitare delle riflessioni sul triangolo razionalizzazione-capitalismo-ambiente, che sembra non lasciare, appunto, nessuno spazio all'impegno e alla responsabilità nei confronti del nostro pianeta. Dinanzi alla lettura in termini economici di ogni

ambito della vita, una politica ecologica appare impensabile. Inoltre, questa forma di individualismo sembra non lasciare spazio ad alcuna vulnerabilità: la fragilità viene infatti a delinearsi come una debolezza, un qualcosa da evitare. Il soggetto si caratterizza così per i suoi tratti di invulnerabilità e autonomia. Tutto ciò ha come conseguenza la perdita del legame sociale e la mancata riconoscenza della figura dell'altro. Infine, nell'ultima parte di questo capitolo, vengono analizzati i concetti di paura e di responsabilità per fornire delle possibili soluzioni alle malattie che caratterizzano il soggetto moderno. Prendendo in considerazione soprattutto l'euristica della paura formulata da Jonas, la paura si mostra come un sentimento necessario, quantomeno come base per giungere a un reale senso di responsabilità. Solo attraverso una riattivazione della paura, infatti, appare possibile assumerci l'impegno verso la cura dell'ambiente e rispondere all'appello proveniente dalle generazioni future.

L'ultimo capitolo si focalizza proprio sulla figura dell'altro e sull'appello di quest'ultimo nei nostri confronti. Solo la valorizzazione dell'alterità (inclusa quella delle generazioni future), infatti, consente di superare la concezione limitante della soggettività moderna. Rispondendo all'altro, torna ad essere centrale la nozione di vulnerabilità: infatti agendo in tal senso è possibile delineare un soggetto sempre vincolato e dipendente dagli altri. Ecco che la vulnerabilità si configura come un tratto peculiare del soggetto relazionale, che, in quanto bisognoso e vulnerabile, è sempre legato alle altre persone. In una tale prospettiva, la vulnerabilità non si mostra più come un concetto opposto a quello di autonomia ed è possibile recuperare quel legame sociale andato perduto con la modernità. Per cogliere la relazione con l'altro distante nel tempo, sembrano però necessarie ulteriori considerazioni; a tal riguardo, vengono analizzati sia i concetti di debito e di dono sia il ruolo della nostra capacità immaginativa. Questa analisi intende valorizzare il legame con le generazioni future e riattivare l'immaginazione affinché si possa tener conto delle conseguenze a lungo termine delle nostre azioni. Ritorna nuovamente il sentimento della paura quale strategia per immaginare la perdita del mondo. Infine, il punto di arrivo di questo elaborato è rappresentato dall'impegno e, soprattutto, dalla relazione di cura che dobbiamo avere verso le generazioni future e verso il mondo in cui viviamo. Proprio a partire da un'analisi del concetto di cura

è possibile arrivare a un reale senso di responsabilità nei confronti di coloro che verranno all'esistenza, una responsabilità questa chiamata a tradursi in un impegno costante e quotidiano.

Capitolo 1: Vulnerabilità e futuro

La nozione di vulnerabilità rappresenta un concetto che, a partire dal Novecento, ha acquisito sempre più un ruolo centrale all'interno del dibattito teoretico e filosofico: è stata fatta oggetto di studio in differenti campi dell'esperienza (dalla sfera dell'etica a quella della politica, dal diritto fino ad arrivare all'economia). Pertanto, si tratta di un concetto che racchiude in sé una molteplicità e una complessità di significati, e questa caratteristica rende alquanto difficile una sua completa definizione. Costituisce, infatti, una nozione contraddistinta dall'indeterminatezza e dalla vaghezza, che può fare riferimento e può essere utilizzata in contesti che possono andare dall'uomo al mondo (inteso come ambiente naturale). Un possibile punto di partenza, però, per una sua analisi potrebbe consistere nel porsi la domanda: che cos'è la vulnerabilità? E mi sembra opportuno partire da un'indagine a livello etimologico.

1.1 Una indagine etimologica

Innanzitutto, è interessante notare come il termine “vulnerabilità” faccia la sua comparsa nella lingua italiana solamente negli anni Venti del Novecento (precisamente, diversi dizionari etimologici indicano la data del 1922¹), e per questo motivo il termine in questione può essere definito quasi un neologismo della nostra lingua. Nelle altre lingue, invece, la parola “vulnerabilità” compare ben prima: come nella lingua inglese (*vulnerability*), ad inizio del XIX secolo; tedesca (*Verwundbarkeit*), verso la metà del XVIII secolo; o francese (*vulnérabilité*), sempre ad inizio del XIX secolo². Tornando alla lingua italiana, è curioso il fatto che a comparire prima della parola “vulnerabilità” sia stato il termine “invulnerabilità”, precisamente già nel 1869. Addentrandoci nel suo significato corrente, differenti dizionari precisano come la vulnerabilità sia «la predisposizione ad essere facilmente attaccato, offeso»³, facendo riferimento a sinonimi quali

¹ A. Nocentini, *L'etimologico. Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Milano, 2010, consultato nell'edizione elettronica, M. Cortellazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol. V: S-Z, Zanichelli, Bologna, 1988, p. 1455.

² O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci editore, Roma, 2018, pp. 13-14.

³ G. Devoto, G. C. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, a cura di L. Serianni, M. Trifone, Le Monnier, Firenze, edizione 2004-2005, p. 3092.

debolezza, fragilità, limitatezza, caducità⁴. Inoltre, si tratta di un vocabolo che presenta diverse sfaccettature, e che viene utilizzato in molteplici ambiti: si passa da accezioni tecniche, come la “vulnerabilità dei protocolli” e la “vulnerabilità software” (l’esposizione a rischi da parte di sistemi informatici) o la “vulnerabilità sismica” (per quanto riguarda determinati territori) alla “vulnerabilità” all’interno di diversi settori del diritto; o, ancora, nel dibattito filosofico si tenta di analizzare la figura del “soggetto vulnerabile” (benché la nozione di vulnerabilità presenti ancora una forte indeterminatezza); o, infine, il concetto di vulnerabilità ha fatto il suo ingresso di recente anche negli studi classici⁵. Dunque, questa sua ricchezza semantica lo rende un termine estremamente duttile, ma allo stesso tempo di difficile collocazione. E, proprio per quanto riguarda gli studi classici, è interessante notare come nella lingua latina non compaia la parola “vulnerabilità”: non esiste in latino un equivalente diretto di questa nozione. Il termine in questione sembra però derivare da alcuni termini correlati, come il sostantivo *vulnus*, l’aggettivo *vulnerabilis*, e il verbo *vulnerare*. Non essendo possibile, appunto, un confronto diretto tra il significato del termine “vulnerabilità” e un suo corrispondente latino, è utile chiedersi se l’analisi dei termini latini elencati poc’anzi possa portare ad un arricchimento semantico del concetto di vulnerabilità, quale conosciamo noi oggi.

Gli studiosi fanno risalire il termine all’aggettivo “vulnerabile”, che a sua volta corrisponde al latino *vulnerabilis*: dunque, la vulnerabilità è la condizione di colui che è *vulnerabilis*. Messo in luce ciò, è necessario ora riferirci al significato dei termini *vulnus* e *vulnerare*, cercando di ampliarne la portata. Il primo fa riferimento alla ferita, e dunque, la vulnerabilità è la condizione di colui che è *vulnerabilis* e soggetto ai *vulnera*, cioè alle ferite⁶. Tutti questi termini presentano una radice comune: *vuln-*, che a sua volta rimanda alla radice indoeuropea **uel-*, che reca con sé significati quali strappare, scalfire, incidere, ferire⁷. Balza subito agli occhi come il campo semantico di riferimento sia quello costituito dalla corporeità, e dai suoi esiti più tragici. Vediamo ora le diverse accezioni del sostantivo *vulnus* e del verbo *vulnerare*, i cui diversi significati vanno di pari passo. In primo luogo, *vulnus* indica

⁴ S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI: TOI-Z, UTET, Torino, 2002, p. 1027.

⁵ Giolo, Pastore, *Vulnerabilità*, cit., p. 14.

⁶ *Ivi*, pp. 15-17.

⁷ *Ivi*, p. 17.

soprattutto la ferita fisica, lo strappo concreto e materiale nel corpo: nelle fonti antiche, si menzionano in particolar modo le ferite inflitte agli schiavi o i *vulnera* di chi è esposto alle armi nemiche (che vanno nascoste, per non offrire ai nemici alcun vantaggio). Precisamente, *vulnus* significa «piaga che versa, che stilla sangue», mentre in senso ampio rimanda alla possibilità di essere feriti, di essere provocati⁸. Ma questo non è l'unico significato a cui fanno riferimento le nozioni di *vulnus* e di *vulnerare*: difatti, questi termini rinviano anche, in un senso traslato, alla ferita dell'anima, che nelle fonti antiche viene però pur sempre declinata nei termini di ferita del corpo. Si tratta del colpo “ricevuto” a livello di psiche: si parla di dolori della vita e in particolare dell'amore. Infine, per ultimo è presente il significato metaforico di ferita morale, ma anche in questo caso vi è un rinvio al dolore corporale che essa provoca. Ecco, dunque, l'accezione prevalentemente corporea dei termini *vulnerabilis*, *vulnus* e *vulnerare*, che indicano essenzialmente colui che può essere ferito nel corpo e che mantengono questa connessione ad uno strappo attuale e materiale del corpo⁹.

L'analisi etimologica appena compiuta può essere di aiuto per una maggiore comprensione del concetto di vulnerabilità. Compiamo ora un ulteriore passo in vista della chiarificazione concettuale del termine “vulnerabilità”, facendo maggiormente riferimento alla contemporaneità e agli ambiti in cui si è cercato di dare una definizione della vulnerabilità. Per esempio, la Dichiarazione di Barcellona del 1998 propone un'articolazione più ampia della nozione di vulnerabilità, segnando una svolta in relazione alle questioni che tale concetto solleva inevitabilmente. Tale documento enuncia i principi condivisi in ambito bioetico, biomedico e biotecnologico, ed è un testo che è stato redatto dopo tre anni di lavoro da parte della Commissione Europea e del *Centre for Ethics and Law* di Copenaghen. Insieme ai principi di autonomia, integrità e dignità umana, viene inserito per la prima volta il principio di vulnerabilità. Quest'ultima viene declinata attraverso due linee concettuali:

⁸ A. Pigliaru, *L'esperienza di vulnerabilità. Prime ricognizioni*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», VI, n. 12-13, 2014-2015, p. 231.

⁹ Giolo, Pastore, *Vulnerabilità*, cit., pp. 18-24.

- 1) Vulnerabilità come espressione della finitezza e della fragilità dell'esistenza umana;
- 2) Vulnerabilità come oggetto di interesse per l'intero ambito morale e per quello istituzionale.

Più nel dettaglio, nella Dichiarazione, la vulnerabilità viene descritta nei seguenti termini:

Vulnerabilità esprime due idee fondamentali. (a) La prima esprime la fragilità e la finitezza dell'esistenza umana su cui poggia, nelle persone capaci di autonomia, la possibilità e la necessità di ogni vita morale. (b) La vulnerabilità è l'oggetto di un principio morale che richiede l'esercizio della cura nei confronti delle persone vulnerabili. Le persone vulnerabili sono quelle persone la cui autonomia e dignità o integrità possono essere minacciate. In questo senso tutti gli esseri umani, in quanto portatori di dignità, sono protetti da questo principio. Ma il principio di vulnerabilità richiede specificamente non solo di non interferire con l'autonomia, la dignità o l'integrità degli esseri umani, ma anche che essi ricevano assistenza affinché possano realizzare il proprio potenziale. Da questa premessa ne consegue che vi sono diritti positivi per l'integrità e l'autonomia che fondano le idee di solidarietà, non discriminazione e comunità.¹⁰

Rispetto al tema in questione, la Dichiarazione di Barcellona risulta estremamente importante in quanto riconosce il carattere universale della condizione di vulnerabilità. Inoltre, ne amplia considerevolmente il significato, al punto che si potrebbero delineare molteplici linee semantiche che appartengono direttamente al concetto di vulnerabilità¹¹:

- Vulnerabilità come vivere in condizione di dipendenza;
- Vulnerabilità come esposizione all'agire di eventi esterni non dipendenti dalla propria volontà;
- Vulnerabilità intesa come condizione di fragilità nella dimensione competitiva della società economica;
- Vulnerabilità come esposizione ad un *vulnus* (all'essere ferito, come abbiamo visto precedentemente);

¹⁰ AA. VV., *Final project report on basis ethical principles in european bioethics and biolaw*, Institut Borja de Bioetica (Barcelona) & Centre for Ethics and Law (Copenhagen), 2000.

¹¹ P. Raciti, *Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona. Un'introduzione ai concetti*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 11, 2009, p. 2.

- Vulnerabilità ontologica nei termini di mancanza come connaturata all'essere umano;
- Vulnerabilità della vita buona, morale;
- Vulnerabilità del sistema di funzionamenti e capacità individuale;
- Vulnerabilità sociale.

Questi diversi spunti di riflessione, sebbene tutti di primaria importanza, non verranno presi in considerazione nella loro totalità: vedremo più avanti come, all'interno della tematica del futuro e della cura delle generazioni future, alcune di queste linee semantiche siano più funzionali di altre.

1.2 Vulnerabilità universale e vulnerabilità particolare

Abbiamo visto come la vulnerabilità, rappresentando al tempo stesso sia una potenzialità che una possibilità, rinvii a diversi concetti quali l'indeterminatezza, l'estensione e l'ampiezza. Si tratta infatti di una possibilità che caratterizza l'essere umano in tutto l'arco della sua esistenza. È interessante notare come tale costitutiva caratteristica trovi conferma a livello grammaticale nel suffisso *-abile*: la predisposizione ad essere feriti, e il fatto di non avere o subire delle ferite in un preciso momento della nostra vita non comporta che siamo invulnerabili, ma che, appunto, siamo sempre dinanzi a questa possibilità¹². Scrive a riguardo Adriana Cavarero: «Vulnerabile è l'essere umano in quanto corpo singolare aperto alla ferita. Non c'è però alcuna necessità nel *vulnus* che il termine menziona, bensì solo la potenzialità di una ferita sempre incombente e legata alla contingenza»¹³. Qui Cavarero si richiama ad Agostino, il quale afferma come «la mancanza di necessità che questa nostra carne di adesso sia vulnerata non la rende invulnerabile»¹⁴. E ciò apre a diversi interrogativi, perché appunto la mancanza della ferita non ci trasforma in individui invulnerabili o inattaccabili, benché molto spesso l'individuo moderno se ne dimentichi.

La vulnerabilità, dunque, si configura in primis come una potenzialità. Ma non si ferma a ciò: allo stesso tempo è strettamente relazionata al nostro essere corporei.

¹² Giolo, Pastore, *Vulnerabilità*, cit., p. 57.

¹³ A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 42.

¹⁴ Agostino, *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 3.

Anche qui possiamo prendere come riferimento Cavarero: «in quanto corpo, il vulnerabile rimane tale finché vive, consegnato, in qualsiasi momento, al *vulnus*»¹⁵. Da ciò, possiamo osservare come, proprio a causa della potenzialità costante della vulnerabilità, sia possibile pensare come altrettanto costitutiva l'assenza del *vulnus*. Non essere vulnerati in un determinato momento non significa che siamo invulnerabili, ma è altresì vero che il termine “vulnerabilità” rappresenta un termine bivalente, in quanto “vulnerabile” non significa “vulnerato”¹⁶. Si potrebbe affermare che l'effettivo avverarsi del *vulnus* in una determinata occasione non rende la mia carne inesorabilmente consegnata all'attualità della ferita¹⁷. Ed è proprio Aristotele che può venirci in aiuto in questa considerazione della vulnerabilità, grazie alla sua distinzione tra “potenza” ed “atto”¹⁸: le cose possiedono, secondo il filosofo greco, delle “capacità” di essere, che però non sono già sempre in atto. Sono sempre in potenza: non è detto che si traducano in atto, ma è possibile che ciò avvenga. Traslando il discorso sulla vulnerabilità, potremmo affermare come la potenzialità ad essere feriti non vada confusa con il fatto che questo *vulnus* sia costantemente in atto, ossia che la vulnerabilità si manifesti effettivamente¹⁹. Pertanto, estremamente importante risulta la separazione tra la potenzialità (come “grado di suscettibilità”²⁰ al passaggio all'atto) e l'atto (come risultato dell'evento che mette in moto il passaggio).

Proviamo ora a compiere un breve *excursus*, prendendo in considerazione il capitolo *Peso e benedizione della mortalità*²¹ di Hans Jonas, contenuto nella sua opera *Tecnica, medicina ed etica*. È possibile, infatti, fare un confronto tra la vulnerabilità (come l'abbiamo descritta fino ad ora) e il tema della mortalità, analizzata magistralmente da Jonas nei termini di peso e benedizione. Il filosofo tedesco scrive come la mortalità sia segno di riconoscimento della *conditio humana*, caratteristica essenziale della vita in sé. La vita degli esseri umani è caratterizzata dalla permanente esposizione alla possibilità della morte: ecco il peso della

¹⁵ Cavarero, *Orrorismo*, p. 42.

¹⁶ Giolo, Pastore, *Vulnerabilità*, cit., p. 57.

¹⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁸ Aristotele, *Metafisica*, libro IX, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1997.

¹⁹ A. Grompi, *V come vulnerabilità*, Cittadella Editrice, Assisi, 2017, p. 17.

²⁰ *Ibid.*

²¹ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Biblioteca Einaudi, Torino, 1997, pp. 206-221.

mortalità. E la vulnerabilità si contraddistingue allo stesso modo, perché vi siamo permanentemente esposti in quanto esseri umani. Anche la vulnerabilità rappresenta il segno di riconoscimento della condizione umana. Come «il *memento mori* risuona attraverso le diverse epoche come costante ammonimento sia filosofico che religioso al servizio di una vita veramente umana»²², allo stesso modo si potrebbe considerare la vulnerabilità, perché siamo continuamente esposti alla possibilità della ferita.

La vulnerabilità, pertanto, allude a questa somiglianza costitutiva tra gli esseri umani: si tratta della comune condizione di feribilità. La vulnerabilità rinvia così a una condizione ontologica che caratterizza l'essere umano in quanto tale (anche se si può estendere tale condizione a tutti i viventi e a tutto l'esistente in generale, ma questo lo vedremo successivamente): ecco che si può parlare in questi termini di vulnerabilità universale. Quando si parla di questa tipologia di vulnerabilità, si stanno considerando due fattori: l'essere corporei e l'essere sociali dell'essere umano. Proviamo a sviluppare meglio questi due elementi:

- 1) Esseri corporei: quando si parla di vulnerabilità intrinseca di carattere corporeo, il riferimento immediato è al contributo offerto sul tema dall'autrice Judith Butler. A tal riguardo, merita di essere menzionata la sua opera *Vite precarie*²³: l'autrice delinea come, seppur in chiave politica, ciascuno di noi sia costituito dalla vulnerabilità sociale del proprio corpo, perché esso rappresenta il luogo del desiderio e della vulnerabilità fisica, esposto ad una dimensione che è pubblica. E ancora: il nostro corpo implica la mortalità, la vulnerabilità, in quanto la pelle e la carne ci rendono esposti allo sguardo degli altri, al contatto con essi così come alla loro possibile violenza, con il rischio di divenire meri strumenti. Il corpo viene delineato da Butler come avente una dimensione pubblica, allo stesso tempo come mio e non mio. Dunque, la filosofa afferma come siamo, per definizione, fisicamente dipendenti e vulnerabili l'uno dall'altro²⁴. Ma la riflessione sull'essere corporei non si ferma a questo: pensiamo ai cosiddetti piaceri

²² *Ivi*, p. 206.

²³ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi editore, Roma, 2004.

²⁴ *Ivi*, pp. 39-47.

naturali e necessari tematizzati da Epicuro, che per la sopravvivenza dell'umano vanno soddisfatti. Ci stiamo riferendo a quei bisogni assolutamente necessari per noi, come ad esempio il cibo nel momento in cui siamo affamati, o ad un riparo quando proviamo freddo. Si tratta di bisogni di carattere meramente fisico, che scoprono una nostra vulnerabilità di natura corporea. Infine, il nostro è un corpo che invecchia e che, perciò, implica quell'apertura alla ferita tematizzata in precedenza: invecchiando, la predisposizione a subire un danno, costituito principalmente dalla malattia, aumenta e si fa più forte. Nel momento in cui invecchiamo, siamo maggiormente vulnerabili alla suddetta predisposizione. Un aspetto interessante da notare è che siamo dinanzi ad una visione dinamica, e quindi non statica, della vulnerabilità: il nostro essere vulnerabili può cambiare nel corso del tempo, durante l'arco di vita;

- 2) Esseri sociali: questo secondo fattore è strettamente connesso al primo, e si collega ai temi della cura e della relazionalità. Si rifà all'aspetto della dipendenza da altri, alla possibilità di subire danno da altri. Questa seconda caratteristica risulta intrinseca all'essere umano, in quanto tutti ci troviamo inevitabilmente esposti alla possibilità di subire un *vulnus* da terzi. Abbiamo visto infatti, poco fa, come per la stessa Butler il nostro corpo presenti una dimensione pubblica, che ci rende dipendenti l'uno dall'altro. Inoltre, e proprio per questa ragione, tale caratterizzazione si pone fortemente in contrasto con quell'idea astratta, e radicata nella nostra società, dell'individuo come autonomo, autosufficiente e indipendente. Siamo di fronte al rapporto tra la concezione della vulnerabilità e l'aspetto dell'autonomia. Ma svilupperemo più avanti questa tematica, precisamente all'interno del secondo capitolo, in quanto richiede una ulteriore, e ben più esaustiva, analisi.

Espressi questi due aspetti appartenenti alla vulnerabilità universale, risulta immediatamente chiaro come non sia possibile arrestare qui l'indagine: se ciò avvenisse, saremmo di fronte ad un concetto vacuo ed incapace di suggerire risposte adeguate alle specifiche vulnerabilità. In altre parole, ci si fermerebbe ad una concezione troppo vaga inerente alla fragilità della stessa condizione umana, senza

prendere in considerazione le vulnerabilità particolari esistenti e che richiedono specifici meccanismi di protezione²⁵. Si profila così come necessaria anche una seconda tipologia di vulnerabilità, ovverosia la vulnerabilità particolare: ci riferiamo alla suscettibilità contingente al danno o alla minaccia altrui che alcune persone, o gruppi, presentano a causa della loro mancata o diminuita capacità di proteggere sé stessi. In questo caso, la vulnerabilità risulta particolare perché riguarda lo specifico contesto: non si sta più prendendo in considerazione solo la vulnerabilità generale e ontologica, che caratterizza tutti gli esseri umani in quanto tali, ma anche la vulnerabilità particolare che fa riferimento a determinati individui o a gruppi di persone. Questo ulteriore sguardo alla vulnerabilità avviene pur sempre nell'orizzonte della predisposizione a subire delle ferite. Tuttavia, anche in questa seconda formulazione della vulnerabilità, è possibile ravvisarne i limiti: una concezione di questo tipo corre il serio rischio di portare alla diffusione di stereotipi, così come a una maggiore discriminazione nei confronti dei più vulnerabili. O ancora, alla possibile assunzione di atteggiamenti di stampo paternalistico. Il pericolo rappresentato sarebbe, infatti, quello di considerare l'essere vulnerabili alla stregua di un'etichetta applicata ad alcuni gruppi di persone. Con il rischio di un loro sfruttamento. Vediamo meglio ora questo punto.

Per approfondire quanto appena detto, è opportuno fare riferimento alla riflessione di Florencia Luna. Questa autrice è riuscita a rappresentare la vulnerabilità nel suo carattere dinamico e complesso, parlando di “strati della vulnerabilità”²⁶. Siamo di fronte ad un concetto che non è solido e compatto, bensì fluido, plurale e differenziato, che può appesantirsi o alleggerirsi strato dopo strato. L'esempio che viene portato da Luna è quello dell'essere donna: di per sé la differenza di genere non implica necessariamente alcuna specifica condizione di vulnerabilità. Tuttavia, se questa donna vive in un paese che non riconosce o è intollerante ai diritti di riproduzione, il soggetto in questione può risultare particolarmente vulnerabile e acquisire uno “strato di vulnerabilità” che in genere non viene sperimentato da chi vive in paesi che rispettano tali diritti. Nel caso in

²⁵ D. Schroeder, F. Gefenas, *Vulnerability: too vague and too broad?*, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 18, 2, 2009, pp. 113-121.

²⁶ F. Luna, *Elucidating the concept of vulnerability: layers not labels*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», vol. 2, n. 1, 2009, pp. 121-139.

cui la stessa donna fosse istruita e abbiente, potrebbe superare alcune delle avversità derivanti da tale intolleranza; se così non fosse, la sua esistenza potrebbe invece essere caratterizzata da altri strati di vulnerabilità dovuti, ad esempio, alla sua condizione di analfabetismo e al mancato accesso ai metodi contraccettivi e dunque a gravidanze indesiderate. In un tale scenario, il soggetto in questione soffrirebbe non solo delle singole vulnerabilità, ma anche della loro interazione reciproca. Ecco, dunque, la cosiddetta “metafora degli strati” coniata dalla studiosa. Essa rinvia all’idea di qualcosa di multiplo e differente, di strati che possono aggiungersi o essere tolti uno dopo l’altro. In questo modo, si dà una certa flessibilità al concetto in questione, riconoscendo che ci sono differenti vulnerabilità così come diversi strati di vulnerabilità. Oltre ad essere vulnerabili a causa della nostra limitatezza costitutiva, siamo anche resi vulnerabili in base al momento e al contesto in cui viviamo, e spesso su più livelli. Questa impostazione si pone fortemente in contrasto con la “metafora delle etichette”, che invece solidifica e unicizza la vulnerabilità, categorizzandola. Attraverso un’etichetta fissa, si dà una risposta che risulta troppo semplicistica rispetto a problemi che appaiono particolarmente complessi. Essa suggerisce “un’ottica del bianco e del nero”: identificando i più vulnerabili verso i quali si ritiene necessario prevedere ulteriori tutele, vi è il rischio di adottare nei loro confronti degli atteggiamenti di esclusione e di discriminazione. In seguito allo sviluppo di tali atteggiamenti, risulta difficile cambiare o togliere questa etichetta-condizione. E abbiamo, appunto, analizzato come la vulnerabilità non vada concepita come un qualcosa di fisso e che fissa: non è una categoria permanente e categorica, bensì, un concetto a cui va riconosciuto un certo dinamismo.

Pertanto, abbiamo potuto vedere come, sebbene la vulnerabilità costituisca una caratteristica intrinseca di tutti gli esseri umani, essa non si manifesta allo stesso livello e allo stesso modo per tutti. E questo è ciò che verrà approfondito all’interno del prossimo capitolo.

1.3 Una tassonomia della vulnerabilità

Certi individui e determinate popolazioni sono maggiormente esposti alla vulnerabilità, alla predisposizione alle ferite e alle violenze, e ciò può essere causato

da diversi fattori, come ad esempio la povertà. Si tratta di un problema che ha a che vedere con i diritti umani e la giustizia distributiva.

Proprio a questo riguardo, è utile prendere in considerazione la tassonomia della vulnerabilità proposta da Catriona Mackenzie, Wendy Rogers e Susan Dodds²⁷. Queste tre autrici suddividono la vulnerabilità in tre differenti fonti (*sources*) e secondo due stati (*states*). Le tre fonti corrispondono alla vulnerabilità intrinseca, alla vulnerabilità situazionale e alla vulnerabilità patogena; i due stati fanno invece riferimento alla vulnerabilità potenziale e alla vulnerabilità attuale. Questo loro suggerimento è importante in quanto raffigura una possibile integrazione tra la vulnerabilità universale e quella particolare: infatti, attraverso questa identificazione di fonti e stati della vulnerabilità, è possibile mettere insieme la vulnerabilità di carattere ontologico che fa parte della condizione umana con l'identificazione specifica di vulnerabilità che, invece, rinvia a determinati contesti. Entriamo ora più nel dettaglio di questa tassonomia.

Partiamo dalla fonte di vulnerabilità intrinseca²⁸, cioè dalla vulnerabilità che connota l'essere umano in quanto tale. Essa è legata alla nostra corporeità, alle nostre necessità, alla nostra dipendenza da altri e alla nostra natura sociale e affettiva. Si tratta esattamente delle caratteristiche viste in precedenza: ritroviamo gli ambiti della corporeità (Butler) e delle necessità (Epicuro), ma anche della nostra condizione di esseri sociali. E, dunque, ritorniamo proprio alla duplice connotazione della vulnerabilità ontologica/universale: da una parte, il fatto che abbiamo e siamo un corpo (esseri corporei) e, dall'altra, la nostra socialità (esseri sociali). Mackenzie, Rogers e Dodds si stanno riferendo proprio a questo: siamo intrinsecamente vulnerabili alla fame, alla sete, alla privazione del sonno, al dolore fisico ed emozionale, all'isolamento sociale e così via. Le autrici giustamente evidenziano come queste vulnerabilità siano costanti: infatti, fa parte della nostra essenza soffrire la carenza di cibo e liquidi dopo non aver soddisfatto, per alcune ore, il bisogno di nutrimento. Ma vanno anche oltre, integrando fattori più particolari, come ad esempio l'età, il genere, lo stato di salute, una possibile disabilità. Ecco che queste caratteristiche, seppur intrinseche, possono sviluppare

²⁷ C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, New York: Oxford University Press, 2014.

²⁸ *Ivi*, p. 7.

vulnerabilità particolari: l'essere malati può creare specifiche vulnerabilità dovute al vissuto di malattia; o ancora, l'avanzamento dell'età (dunque una condizione di anzianità) può renderci ancora più dipendenti dagli altri e quindi maggiormente vulnerabili. Inoltre, le vulnerabilità intrinseche dipendono anche da fattori come la resilienza di una persona o la sua capacità di far fronte a possibili difficoltà.

La seconda fonte di vulnerabilità, delineata dalle tre studiose, è descritta nei termini della *situational vulnerability*²⁹. Vediamo fin da subito come ora il contesto non sia più generale, bensì specifico. Ci stiamo riferendo, infatti, al contesto in cui i soggetti vivono, e queste vulnerabilità situazionali possono dipendere da elementi di matrice personale, politica, economica o ambientale. Pertanto, il contesto è multidimensionale. Ma non solo: si può parlare di individui così come di gruppi di persone. Successivamente, nella delineazione di questa seconda fonte, viene spiegato come tali vulnerabilità possano essere a breve termine, intermittenti o, durature. E si passa agli esempi: disastri naturali, come alluvioni e uragani, possono portare alla distruzione di abitazioni ed edifici (oltre alla morte di persone e animali e, in generale, alla distruzione più totale) e, di conseguenza, creare innumerevoli vulnerabilità nei confronti di quelle persone che, perdendo tutto, si ritrovano a dover cercare un rifugio. Ma non ci si ferma qui con questa seconda fonte della vulnerabilità: rimanendo sempre sullo stesso esempio, gli effetti generati da una simile catastrofe sono inevitabilmente influenzati dal contesto sociale in cui essa avviene. Se l'evento catastrofico si verifica in un paese benestante, la vulnerabilità situazionale causata dalla perdita delle proprietà personali sarebbe, in un certo qual modo, limitata da una possibile assicurazione, da una relativa sicurezza dal punto di vista finanziario, da una buona funzionalità delle infrastrutture e da un'assistenza da parte del governo. Se una tragedia del genere dovesse invece verificarsi in un paese povero, i soggetti interessati (di per sé già vulnerabili) subirebbero un ulteriore contraccolpo.

Prima di procedere alla terza ed ultima fonte della vulnerabilità, è necessario fare un piccolo appunto: le prime due fonti (intrinseca e situazionale) non sono categoricamente distinte. All'interno dell'opera, le autrici compiono questa

²⁹ Ivi, pp. 7-8.

suddivisione³⁰: le prime fanno maggiormente riferimento alle caratteristiche dell'ambiente all'interno del quale gli individui sono nati, caratteristiche che possono essere più o meno forti (come, ad esempio, lo stato di salute che dipende anche da fattori socio-economici); le seconde si riferiscono invece alla resilienza delle persone rispetto all'impatto delle cause situazionali di vulnerabilità nei loro percorsi di vita. Tale resilienza è un prodotto di influenze genetiche, sociali e ambientali, ed è quindi determinata anche dal contesto in cui si vive. Di conseguenza, le suddette fonti di vulnerabilità non si distinguono nettamente in quanto fanno entrambe riferimento al contesto di appartenenza. Vi è quindi un certo dinamismo tra le due. Tuttavia, una loro distinzione può risultare utile se non addirittura necessaria per identificare la varietà e la specificità del contesto delle fonti di vulnerabilità.

Arriviamo così all'ultima fonte, cioè alla vulnerabilità patogena³¹. Si tratta di un particolare sottoinsieme delle vulnerabilità situazionali, che dal punto di vista etico richiede una trattazione specifica a causa della sua complessità. Si è infatti dinnanzi a un tipo di vulnerabilità che sorge quando vengono messi in atto degli interventi finalizzati a rispondere alla vulnerabilità intrinseca o situazionale. Il punto focale della vulnerabilità patogena è proprio questo: essa può svilupparsi nel momento in cui si cerca di migliorare una situazione nella quale è già presente una certa fonte di vulnerabilità. Questo nobile intento si traduce però in un intervento che accentua le vulnerabilità già esistenti o ne crea delle nuove. Dunque, siamo di fronte ad un effetto paradossale della vulnerabilità. A tal riguardo, le studiose riportano questo esempio: pensiamo a persone con disabilità di carattere cognitivo, che sono attualmente vulnerabili a causa dei loro bisogni di assistenza e che, proprio per tale ragione, potrebbero essere abusate sessualmente dai loro *caregivers*. Nei riguardi di tali persone, si potrebbe mettere in atto un vero e proprio atteggiamento paternalistico nell'intento di proteggere questi determinati soggetti. O pensiamo a quando le istituzioni e la politica sociale intervengono con l'obiettivo di migliorare una vulnerabilità intrinseca o situazionale: possono avere l'effetto contraddittorio di accrescere le vulnerabilità.

³⁰ *Ivi*, p. 8.

³¹ *Ivi*, p. 9.

Passiamo ora alla seconda classificazione, quella che si riferisce agli stati. Vi è innanzitutto la vulnerabilità potenziale³² che, come si evince direttamente dal termine, rinvia ad una vulnerabilità non ancora presente. A tal riguardo, viene utilizzato questo esempio: tutte le donne in età fertile sono potenzialmente vulnerabili sia alle possibili complicazioni che possono sorgere durante la gravidanza e il parto, sia al rischio di morte materna.

Il secondo stato, invece, che consiste nella vulnerabilità attuale³³ fa riferimento a situazioni che sono già presenti, qui e ora. Questa distinzione risulta importante in quanto aiuta a differenziare le vulnerabilità che non sono ancora fonti di danno da quelle che richiedono un intervento immediato. È interessante notare come entrambi gli stati siano strettamente connessi alla duplice connotazione intrinseca-situazionale della vulnerabilità: ritornando all'esempio delle donne e delle possibili complicazioni, il fatto di essere vulnerabili o meno ad esse dipende da fattori come la salute fisica, la storia medica, lo stato socioeconomico così come quello geografico, l'accesso all'assistenza sanitaria e le norme culturali relative alla gravidanza e al parto. Siamo quindi dinanzi a forme di vulnerabilità che dipendono da fattori di carattere o intrinseco o situazionale.

Riepilogando, la proposta di Mackenzie, Rogers e Dodds costituisce un tentativo di sistematizzare il profilo ontologico e contestuale della vulnerabilità, dando una nuova impostazione al tema. La loro analisi propone tre differenti sorgenti della vulnerabilità (inerente alla condizione umana, situazionale e patogena) e due stati della vulnerabilità (potenziale ed effettivo). Abbiamo visto come le prime due fonti non siano categoricamente distinte, perché la prima riflette le caratteristiche dell'ambiente in cui si è nati e si vive mentre la seconda dipende dal grado di resilienza sviluppato per fare fronte a quel contesto ambientale. Entrambe possono generare stati potenziali o effettivi di vulnerabilità: si passa da un rischio innato o di predisposizione ad un rischio effettivo causato da una combinazione di fattori particolari. Infine, l'ultima fonte, cioè la vulnerabilità patogena, fa riferimento in modo particolare a condizioni di estrema dipendenza come ad esempio la vecchiaia, la disabilità o la malattia. Oltre a questo tentativo di sistematizzazione, l'obiettivo

³² *Ivi*, p. 8.

³³ *Ibidem*.

delle studiose è costituito anche dall'analisi dei doveri politici e morali specifici che si vengono a generare dalle varie situazioni di vulnerabilità (come sostenere e fornire assistenza a coloro che risultano vulnerabili in un dato momento; o ridurre i rischi che comportano le cosiddette *dispositional vulnerabilities*), per soddisfare i bisogni e per minimizzare il concretizzarsi di danni o compromissioni del benessere individuale³⁴. Ciò che trattano è, infatti, la *human agency*, relativa alle caratteristiche moralmente rilevanti dell'essere umano.

Sempre in merito a questa proposta di tassonomia, proviamo ora a compiere un altro tipo di considerazioni. Il suggerimento di Mackenzie, Rogers e Dodds rappresenta anche un tentativo di misurare, in un certo senso, la vulnerabilità³⁵. Tutto ciò rispecchia l'esigenza di oggettivare e rendere misurabile la vulnerabilità; si tratta di un'esigenza presente già a partire dal Novecento e che trova conferma negli studi sul livello di benessere e sicurezza di Stati, Nazioni e comunità. In modo particolare, queste indagini intendono sottolineare il livello di rischio in base alla zona del mondo in cui si vive. E abbiamo visto come diventi pericoloso vivere in determinati luoghi in cui la propria integrità viene messa in pericolo, accentuando la vulnerabilità. A questo riguardo, l'International Strategy for Disaster Reduction³⁶ definisce la vulnerabilità come «l'insieme delle condizioni e dei processi risultanti da fattori fisici, sociali, economici e ambientali, che aumentano la suscettibilità di una comunità all'impatto dei rischi». I fattori fisici si riferiscono alla densità di popolazione, la lontananza da un insediamento, la locazione e i materiali di costruzione e le tecniche impiegate per costruire le infrastrutture; i fattori sociali sono collegati ai livelli di benessere degli individui, il sesso, la salute, l'alfabetizzazione, l'istruzione, la pace, la sicurezza, l'accessibilità ai diritti umani, l'equità sociale, i valori, le credenze e i sistemi organizzativi; i fattori economici rinviano ai temi della povertà; infine, i fattori ambientali chiamano in causa aspetti quali l'esaurimento delle risorse ambientali e il degrado³⁷. Inoltre, questi fattori possono combinarsi tra di loro, aggravando il conseguente livello di vulnerabilità. E tra questi aspetti ve ne sono alcuni passivi e altri attivi: dietro queste vulnerabilità,

³⁴ Giolo, Pastore, *Vulnerabilità*, cit., pp. 191-192.

³⁵ Grompi, *V come vulnerabilità*, p. 21.

³⁶ International strategy for disaster reduction, *Living with Risk. A Global Review of Disaster Reduction Initiatives*, United Nations Office for Disaster Risk Reduction, 2004.

³⁷ Grompi, *V come vulnerabilità*, p. 22.

infatti, è possibile trovare delle fragilità già esistenti, che le possono accentuare; ma anche le capacità di risposta rappresentano un elemento che non va messo assolutamente in secondo piano. Pertanto, siamo di fronte ad una visione multifattoriale della vulnerabilità³⁸.

Oltre a tutte le cause e le concause che determinano la posizione nella scala delle vulnerabilità, possiamo notare come, le basi delle cause di fondo che danno via a vulnerabilità potenziali, siano di natura politica e sociale. Esse riflettono le forme dell'esercizio e della distribuzione del potere. Ad esempio, una mancanza di potere può trasformarsi in un fattore di vulnerabilità per determinati sottogruppi di popolazione, ai quali vengono negati alcuni diritti sociali e politici in base al genere, alla razza, all'età o all'orientamento sessuale. Tornando a quanto detto in precedenza, in molte parti del mondo le donne soffrono della suddetta forma di vulnerabilità in quanto vivono in un ambiente di carattere patriarcale. In questo modo, una discriminazione sistematica può portare i soggetti in questione a fare di tali vulnerabilità una cattiva dipendenza. Ciononostante, costituirebbe un errore ritenere le situazioni di vulnerabilità come dipendenti soltanto da particolari zone geografiche³⁹.

Tornando alla tassonomia poc'anzi analizzata, possiamo in ultima analisi declinare tale classificazione della vulnerabilità come uno schema che differenzia, da una parte, il lato interno della vulnerabilità e, dall'altra, il suo lato esterno. Con il primo termine (che rinvia alla vulnerabilità ontologica), si indicano quelle componenti come la corporeità, il fatto di avere dei bisogni fisiologici, la dipendenza dagli altri e la nostra natura affettiva e sociale; con il secondo termine (che allude alla vulnerabilità situazionale), vi è un riferimento a quelle variabili che sono indipendenti dalla vulnerabilità e che possono o esacerbarla o causarla direttamente. Infine, parlando di situazioni patogene, si indicano quelle condizioni che producono, esibiscono e cronicizzano la vulnerabilità. I lati interno ed esterno, che rappresentano i due tipi di vulnerabilità, coesistono e sono intrinsecamente intrecciati, pur manifestandosi indipendentemente⁴⁰. Pertanto, è possibile osservare come la vulnerabilità contempli diverse dimensioni. Proprio alla luce di questo

³⁸ *Ivi*, pp. 21-23.

³⁹ *Ivi*, pp. 25-29.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 40-48.

aspetto, è importante evidenziare come il concetto di vulnerabilità non possa essere interamente spiegato da una tassonomia: una schematizzazione eccessiva rischierebbe di infatti di non riconoscere le molteplici dimensioni della vulnerabilità e soprattutto il carattere dinamico di quest'ultima. Di conseguenza, racchiudere la nozione di vulnerabilità all'interno di una tassonomia comporterebbe la perdita della sua flessibilità e ricchezza. Ciononostante, una tassonomia (in particolare quella suggerita da Mackenzie, Rogers e Dodds) può risultare estremamente utile come guida, soprattutto nell'affrontare le questioni pratiche. Difatti, come scrive Luna, «non perdiamo di vista che la realtà è troppo ricca per cercare di esaurirla»⁴¹.

1.4 I rischi dell'età globale: verso un futuro incerto?

Conclusa questa prima parte di trattazione generale sul concetto di vulnerabilità, rivolgiamo ora lo sguardo all'altra grande tematica di questo elaborato: il futuro. È già a partire dalla seconda metà del Novecento che emergono riflessioni inerenti al futuro, a causa del configurarsi di due sfide planetarie ambientali inedite: la minaccia nucleare e la crisi ecologica. Rispetto a tali sfide, prenderò in considerazione le riflessioni proposte da Günther Anders e Hans Jonas.

Uno dei punti centrali del pensiero di Anders riguarda la minaccia di un conflitto nucleare globale, che rappresenta una delle manifestazioni più evidenti della pervasività dei rischi globali ambientali, i quali possono mettere a repentaglio sia la vita delle generazioni future così come il loro diritto ad una esistenza degna di essere vissuta. Questo argomento porta con sé diversi spunti di riflessione sul futuro. La seconda parte dell'opera andersiana, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*⁴², si concentra proprio su ciò, tant'è vero che si intitola *Della bomba e delle radici della nostra cecità all'Apocalisse*⁴³. Non ci soffermeremo a lungo sull'analisi di Anders: non si andrà ad indagare in profondità le riflessioni sulla bomba atomica così come quelle sull'uomo e sulle radici storiche della cecità all'Apocalisse. Ciò che ci interessa è la bomba in quanto evento e novità totalmente altra e caratterizzante rispetto a tutto

⁴¹ Luna, *Elucidating the concept of vulnerability*, p. 135.

⁴² G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano, 1963.

⁴³ *Ivi*, pp. 233-315.

ciò che c'è stato prima, con lo sguardo rivolto al futuro che ora si pone come incerto. La bomba rinvia al non più⁴⁴: il terreno filosofico all'interno del quale ci si muove riguarda la nostra esistenza sotto il segno della bomba. In primis, Anders scrive come i problemi morali, fino ad allora, avevano riguardato questioni come il modo in cui gli uomini trattano gli altri uomini, quali rapporti ci sono tra di essi e come dovrebbe funzionare la società. Dunque, l'etica tradizionale non aveva mai posto in dubbio, né aveva avuto la necessità di farlo, il presupposto che ci saranno e ci debbano essere degli uomini nel domani⁴⁵. Rappresenta esattamente questo il fatto nuovo e sconcertante della bomba: con essa, questa domanda è diventata scottante. Prendiamo come riferimento quanto scrive Anders:

[...]al posto della «domanda-come» è subentrata la «domanda-se»: la domanda se l'umanità continuerà ad esistere o meno. La domanda appare goffa; e l'uomo moderno, cieco com'è di fronte all'Apocalisse, angosciato per l'angoscia sua e degli altri, per paura di impaurire se stesso e altri morituri, non vuole ammetterne la verità. Ma è vera tuttavia, perché non è altro che l'ordigno stesso. Non ci è consentito di far finta di non sentire questo mostruoso «se». Minaccioso e infausto incombe sulle parole di questo scritto; gli antichi avrebbero detto: come una «luna sanguinante». E spero che, per lo meno mentre legge queste pagine, il lettore non riesca a dimenticare che cosa è che ci sovrasta.⁴⁶

Per la prima volta nella storia, l'uomo è posto di fronte alla possibilità che non ci sia un futuro, o un futuro che non ci si era mai immaginati. La possibilità della bomba nucleare così come quella di un conflitto atomico non può fare altro che allarmarci, perché un domani potrebbero non esserci più uomini, se solo qualche individuo estremamente pericoloso dovesse decidere di dare il via a una guerra distruttiva. L'analisi di Anders risulta estremamente importante non solo per via della sua attualità, ma anche perché pone al centro quel concetto di generazioni future che dipendono da noi, e che andremo a sviluppare nel prossimo paragrafo.

Il secondo autore citato poc'anzi è Jonas. Con il suo *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*⁴⁷, che segna una svolta decisiva all'interno del pensiero morale del Novecento, entriamo maggiormente nell'ambito delle

⁴⁴ F. Miano, *Responsabilità*, Guida Editori, Napoli, 2009, p. 145.

⁴⁵ Anders, *L'uomo è antiquato*, p. 238.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2017.

generazioni future. Come ha ben mostrato lo stesso Jonas, l'etica tradizionale risulta insufficiente di fronte agli interrogativi posti dallo sviluppo scientifico e tecnologico. Proprio la straordinarietà di tale sviluppo comporta questa crisi, in quanto la sua inarrestabile normalità non ci fa prendere consapevolezza dei pericoli immediatamente assillanti, ed è proprio questa caratteristica a rendere la situazione estremamente preoccupante. Sul lungo periodo, il progresso di cui è stata ed è capace l'umanità potrebbe diventare insostenibile, facendo sì che l'umanità risulti minacciata da se stessa⁴⁸. Si tratta di una situazione completamente nuova:

Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo. La consapevolezza che le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia, o che questa si è indissolubilmente congiunta a quelle, costituisce la tesi da cui prende le mosse questo volume. Tutto è qui nuovo, dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni.⁴⁹

Attraverso queste parole Jonas apre la sua opera, enunciando fin da subito quale sia la questione che egli intende analizzare. L'etica tradizionale non è più in grado di affrontare i cambiamenti e le trasformazioni causati dall'illimitato potere dell'uomo in campo tecnologico. Tale incapacità dell'etica è dovuta alla trasformazione che l'agire umano ha subito a causa dello sviluppo della tecnica. Dato che la riflessione morale si occupa della prassi, il mutamento nella natura dell'agire umano richiede un cambiamento dell'etica. Come scrive Jonas: «la novità qualitativa di talune nostre azioni ha dischiuso una dimensione del tutto nuova di rilevanza etica che non era prevista in base ai punti di vista e ai canoni dell'etica tradizionale»⁵⁰. Il filosofo si riferisce ai poteri della tecnica moderna, che agisce sulla natura dell'agire umano modificandola. L'etica tradizionale aveva a che fare con una determinata concezione di condizione umana, così come delle cose; pertanto, l'agire umano risultava circoscritto. La situazione odierna è profondamente diversa e richiede un ampliamento di prospettiva, perché la tecnica con cui abbiamo a che fare oggi differisce da ogni tecnica precedente e va a modificare quel rapporto che si credeva

⁴⁸ Miano, *Responsabilità*, pp. 111-112.

⁴⁹ Jonas, *Il principio responsabilità*, p. XXVII.

⁵⁰ *Ivi*, p. 3.

immutabile tra l'uomo e la natura. Le possibili conseguenze di certe nostre azioni hanno aperto una dimensione completamente nuova, che l'etica tradizionale non aveva considerato. Le caratteristiche di quest'ultima che Jonas critica sono quattro:

- 1) Non assegnava alcuna rilevanza etica al rapporto tra l'uomo e il mondo extraumano. Pertanto, dal punto di vista morale, tale rapporto risultava neutrale;
- 2) Era antropocentrica perché regolava solo ed esclusivamente il rapporto tra esseri umani;
- 3) Escludeva l'essenza dell'uomo tra gli oggetti trasformati dalla tecnica;
- 4) Era caratterizzata dalla prossimità e dall'immediatezza, cioè aveva a che fare con il qui e con l'ora.⁵¹

Ciò porta l'autore a definire il cerchio ristretto di indagine della riflessione etica tradizionale, che comportava un determinato rapporto tra il sapere e l'agire. Prima gli interventi sulla natura erano superficiali, ovverosia non turbavano l'ordine prestabilito: la vita dell'uomo si svolgeva tra il permanente (la natura) e il mutevole (le sue opere), con la città che costituiva la più grande fra tali opere. E al centro dell'indagine morale trovavamo la qualità dell'agire e il rispetto per il prossimo. Ma oggi tutto ciò non può più valere a causa del carattere irreversibile e cumulativo del potere tecnologico; da qui l'esigenza di Jonas di ampliare l'etica tradizionale affinché possa normare anche il nuovo tipo di agire umano. In particolare, il filosofo tedesco prende come riferimento l'imperativo categorico kantiano e lo modifica, perché esso presenta ancora un modello monologico, presuppone l'esistenza di essere razionali agenti e non è orientato al futuro, rinviando al presente e alla contemporaneità delle relazioni interpersonali. Perciò Jonas propone dei nuovi imperativi categorici, come ad esempio «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»⁵², o, ancora, «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra»⁵³. Questa nuova etica vuole superare la

⁵¹ *Ivi*, pp. 3-8.

⁵² *Ivi*, p. 8.

⁵³ *Ibidem*.

prossimità e l'immediatezza per includere le generazioni future nell'ambito della responsabilità umana.

1.5 “Il problema motivazionale”

Dunque, tutto è decisamente mutato all'interno della nostra epoca. Siamo entrati in una nuova dimensione della responsabilità, che ora richiede espressamente un agire collettivo. Qui però si apre una questione particolarmente rilevante, ovvero quella motivazionale: perché, infatti, dovremmo impegnarci in vista della permanenza della vita sulla terra? E come? Un'etica che affronta il problema del futuro, infatti, pone problemi di motivazione più complessi rispetto ad altri campi della filosofia pratica, in quanto sussiste una discrepanza più evidente tra la motivazione ad accettare i principi dell'etica per il futuro e la motivazione ad agire in conformità ad essi⁵⁴. In effetti, prendersi cura delle generazioni future significa avere a che fare con soggetti che ancora non esistono (e quindi non possono palesare il loro volto), con l'inevitabile astrattezza degli obblighi di agire per il futuro. Inoltre, ad indebolire ulteriormente le motivazioni possono aggiungersi diverse incertezze come: l'incertezza su ciò che i nostri discendenti apprezzeranno; l'incertezza sul fatto che i sacrifici presenti avranno un effetto sul benessere del futuro; e l'incertezza se le generazioni successive coopereranno a lungo termine nello sforzo di preservare il pianeta⁵⁵.

Nella relazione tra l'attuale generazione e quella futura intercorrono due aspetti⁵⁶:

- 1) La prima è ambientale: produciamo inquinamento e scorie radioattive, distruggiamo specie di piante e animali, ed esauriamo le risorse naturali non rinnovabili;
- 2) La seconda è economica: distribuiamo risorse ed oneri economici non solo tra le popolazioni contemporanee, ma anche per quelle future. Ad esempio, quando un governo attua un prestito a lungo termine, risultano

⁵⁴ D. Birnbacher, *What motivates us to care for the (distant) future?*, in «Studia philosophica wratislaviensia», 5, 3, 2010, p. 54.

⁵⁵ Ivi, p. 72.

⁵⁶ A. De Shalit, *Why posterity matters. Enviromental policies and future generations*, Routledge, Hoepli, Milano, 1994, p. 1.

coinvolte in tale azione anche le generazioni future, che dovranno poi ripagarlo. Ma non solo: questo vale anche nel momento in cui esauriamo le risorse naturali disponibili, lasciando poi a chi verrà dopo di noi l'unica opzione di utilizzare risorse alternative.

Al giorno d'oggi è oramai largamente riconosciuto che abbiamo determinati obblighi nei confronti delle future generazioni, ma sorgono alcune questioni morali: fino a che punto siamo obbligati a considerare coloro che verranno? Qual è il principio corretto per valutare le esigenze degli abitanti sia del mondo presente sia di quello futuro? Il problema appare complesso: siamo di fronte, tra i molti ambiti, anche al tema della giustizia distributiva tra persone che vivono in tempi e in secoli diversi.

Proviamo ora ad analizzare differenti tentativi di risoluzione a queste spinose domande, partendo da una riflessione sul concetto di vulnerabilità della natura dinanzi all'intervento tecnico dell'uomo. Chiediamoci: anche la natura ha dei diritti? Siamo di fronte ad una nuova concezione di noi stessi, perché ora la natura dell'agire umano si è modificata e l'intera biosfera ricade all'interno del novero delle cose di cui dobbiamo ritenerci responsabili, in quanto abbiamo potere su di essa⁵⁷. La terra, della quale oggi dobbiamo prenderci cura, viene a costituire un oggetto di ordine completamente nuovo: come detto precedentemente, l'ambito di azione dell'uomo ha sempre avuto a che fare con la prossimità e l'immediatezza; di fronte a questa nuova dimensione della responsabilità, tutti gli oggetti precedenti del nostro agire appaiono irrilevanti. Questo a causa, appunto, del carattere cumulativo e irreversibile delle applicazioni tecniche: in breve, se non ci prendiamo cura del nostro pianeta, non ci sarà più nulla di cui occuparci. Ecco, pertanto, la ragione della novità della natura come responsabilità umana⁵⁸. E quale genere di obbligo è operante in essa? Come scrive Jonas:

È in gioco più che un interesse utilitaristico? È semplicemente l'intelligenza che impone di non sgozzare l'oca che depone le uova d'oro o di non segare il ramo sul quale si è seduti? Ma il «sì» che

⁵⁷ Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 10.

⁵⁸ *Ibid.*

qui è seduto e può precipitare nel vuoto – chi è? E qual è il *mio* interesse al suo restare seduto o al suo precipitare?⁵⁹

Come in ogni etica classica, anche nell'impostazione di Jonas l'impronta è di carattere prevalentemente antropocentrico, sebbene si tratti di un antropocentrismo moderato: il focus è costituito dall'essere umano piuttosto che dalla natura o dagli esseri viventi in generale. Condivido il percorso della sua analisi (difatti, al centro di questo scritto troviamo il concetto di generazioni future) perché ritengo che l'unico modo per motivare le persone (da ogni singolo individuo ai governi) sia rappresentato proprio dall'importanza degli uomini che verranno domani. Una tale impostazione potrebbe correre il rischio di valutare e definire la natura solo come mero strumento; ciononostante, la differenza rispetto ad ogni etica precedente risulta notevole in quanto nella prospettiva di Jonas i limiti della prossimità e della contemporaneità risultano superati, e porre al centro l'uomo non significa diminuire l'importanza del mondo nel quale viviamo. L'approccio jonasiano può costituire pertanto, a mio avviso, il *modus operandi* più adeguato per rendere consapevoli noi tutti dell'importanza della tematica ambientale e, alla luce di quanto scritto poc'anzi, motivarci a prenderci cura del mondo. Ci stiamo dirigendo verso una nuova etica: il potere tecnologico rende insufficienti i parametri restrittivi del qui e dell'ora perché produce degli effetti irreversibili e di carattere cumulativo. Inoltre, lo stesso Jonas parla di "vulnerabilità della natura"⁶⁰, nonostante la sua visione prevalentemente antropocentrica: si tratta di una vulnerabilità già presente, che viene ad accentuarsi notevolmente a causa degli effetti del potere della tecnica menzionati poco fa. E si parla di vulnerabilità della natura anche all'interno del dibattito odierno, per esempio dinnanzi alla questione del cambiamento climatico, sollevando così degli interrogativi in merito alla capacità e ai limiti del mondo naturale e delle società umane nell'adattarsi a tale cambiamento.

All'interno di questa visione il sapere si trasforma in un dovere impellente⁶¹, perché deve aggiornarsi e corrispondere alle dimensioni causali del nostro agire. È proprio questo a rappresentare il punto critico: il sapere non può riuscire in una tale

⁵⁹ *Ivi*, pp. 10-11.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 11.

impresa perché non può adeguarsi all'ordine di grandezza delineato dal nostro nuovo agire tecnico. Il sapere predittivo, infatti, non può raggiungere lo stesso livello del sapere tecnico che costituisce il potere delle nostre azioni. Sorge così un nuovo problema etico, relativo appunto al divario tra la forza del sapere predittivo e il potere dell'azione⁶². La questione motivazionale è collegata proprio a questo punto: non abbiamo la possibilità di prevedere che cosa accadrà in futuro, e quindi risulta difficile capire il perché e le modalità di risposta a questo problema. Assume così una fondamentale importanza il riconoscimento dell'ignoranza perché quest'ultima viene a costituire l'altra faccia del dovere di sapere, con il compito di istruire e tenere sotto controllo il nostro smisurato potere. L'ignoranza, cioè l'impossibilità di conoscere appieno gli effetti dirompenti della tecnica sul mondo e sulle future generazioni, deve renderci cauti nelle nostre decisioni e azioni⁶³.

Risulta immediatamente chiaro che, nel momento in cui parliamo di cura per le future generazioni, non abbiamo a che fare con la reciprocità. Non essendo ancora esistenti, esse non possono avanzare pretese: «Il non esistente però non solleva nessuna pretesa e perciò non può neppure subire una violazione dei suoi diritti. Può avere dei diritti se esiste, ma non li ha già soltanto in vista della possibilità di esistere»⁶⁴. Dunque, la pretesa all'essere inizia solo nel momento in cui compare l'essere stesso. Il problema è che noi abbiamo a che fare con un'etica del non ancora esistente: di conseguenza, la questione della reciprocità non può fondare questa nuova etica del futuro. L'idea tradizionale dei diritti e dei doveri è fondata proprio sulla reciprocità: il mio dovere è l'inverso del diritto altrui, considerato come il corrispettivo del mio stesso dovere. E nel momento in cui vengono stabiliti i diritti degli altri, ciò che ne consegue è il mio dovere di rispettarli e promuoverli⁶⁵.

Una seconda tipologia di non reciproca responsabilità e obbligazione può essere rappresentata da «quella nei confronti dei figli che sono stati generati e che senza la continuazione della procreazione nelle cure e nell'assistenza morirebbero»⁶⁶. La probabilità di una loro contropartita nella vecchiaia per l'amore e le cure prestate non può fungere da condizione per la procreazione così come per la responsabilità

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p. 12.

⁶⁴ *Ivi*, p. 49.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

che si ha nei loro confronti, che si potrebbe definire come incondizionata⁶⁷. Si tratta, in natura, dell'unico esempio di un comportamento completamente altruistico. Ma nemmeno in questo caso risulta possibile risolvere il problema motivazionale: il dovere verso i figli e il dovere verso le generazioni future costituiscono due campi di esperienza ben diversi. Il dovere verso i primi può esserci, anche senza un impulso emotivo, in quanto dettato dalla responsabilità genitoriale e dal diritto dei figli inerente alla loro esistenza; differente è, invece, il «dovere *verso* tale paternità, verso la procreazione dei figli, verso la riproduzione in genere»⁶⁸ (dunque, verso le generazioni future). Si tratta di un dovere che comporta molti più problemi, non fondabile sulla base dello stesso principio: un diritto dei non ancora esistenti a nascere è impossibile da fondare⁶⁹. La responsabilità verso l'umanità futura si pone sulla stessa linea. Abbiamo a che fare con il dovere verso l'esserci, ma anche con il dovere verso l'essere così della discendenza in genere⁷⁰. Si potrebbe sostenere come si tratti di una finalità intrinseca per l'uomo, fondando il dover essere (della nostra responsabilità all'esistenza futura) sull'essere (dell'uomo). E possiamo domandarci se questa soluzione possa bastare per risolvere il problema motivazionale nei confronti dell'umanità futura. Non sembra affatto essere così, in quanto ciò che sembrerebbe riuscire in tale obiettivo è l'adesione sincera da parte del soggetto agente all'interno di questo costrutto teorico. Pertanto, proviamo ora a vagliare altre possibili soluzioni.

Il problema motivazionale si può porre anche attraverso la domanda: gli esseri umani, per la maggior parte, sono in grado di prendersi cura del futuro? In *Why care about the future?*⁷¹, Ernest Partridge sostiene come non solo gli esseri umani mostrino comunemente una preoccupazione per il futuro, ma anche come sia moralmente corretto farlo, con tale interesse fondato su caratteristiche razionali della vita sociale e morale. L'autore sostiene ciò a partire dal concetto di "autotrascendenza". Questo termine indica una classe di sentimenti che danno origine ad una moltitudine di attività, al centro della quale il motivo generico è

⁶⁷ Ivi, pp. 49-50.

⁶⁸ Ivi, p. 50.

⁶⁹ Ivi, pp. 49-50.

⁷⁰ Ivi, p. 51.

⁷¹ E. Partridge, *Why care about the future?*, in «A companion to environmental ethics» (a cura di) D. Jamieson, Blackwell, University of California, 2001.

rappresentato dal fatto di voler essere parte di qualcosa. Quest'ultimo lo possiamo delineare come quell'insieme dei desideri di benessere e di conservazione nonché della resistenza di comunità, luoghi, cause, oggetti, istituzioni, ideali e così via, che stanno al di fuori di noi stessi e che desideriamo si mantengano oltre la nostra vita. In altre parole, si tratta del fatto che siamo coinvolti in progetti di comunità, di cultura e di sé, cioè in progetti che trascendono questo sé e che sono anche in funzione del futuro e delle sue generazioni. Partridge parla di "dono della civiltà": noi lo abbiamo accettato perché desideriamo percepirci all'interno della corrente della storia non solo come destinatari di una cultura e di una tradizione, ma anche come costruttori del futuro, come determinanti delle condizioni di vita future. È possibile considerare questo voler andare oltre anche come un desiderio di superare i limiti della propria mortalità, estendendo il proprio sé e la propria influenza in qualcosa che duri nel tempo. Pensiamo, infatti, per un momento, attraverso un esperimento mentale, se fra duecento anni tutta la vita umana si estinguesse dalla faccia della terra, insieme alla sua cultura. Se ciò fosse noto, come ci sentiremmo di fronte a questa consapevolezza? Per la maggior parte di noi sarebbe terribile contemplare l'annientamento totale, anche fra così diversi anni. E perché saremmo colpiti fino a questo punto? Anche se non ce ne preoccupassimo, saremmo comunque interessati in quanto non potremmo mostrarci indifferenti dinanzi al destino di persone future a noi sconosciute e inconoscibili. Noi rappresentiamo una generazione che esercita un potere senza precedenti per migliorare o peggiorare le prospettive di vita dei nostri posteri. E da questo potere derivano enormi responsabilità che possiamo ignorare o meno, ma non possiamo scegliere di assumerci o meno tali responsabilità. Nostro malgrado, come generazione attuale, saremo ritenuti responsabili della vita futura sulla terra.

La distruzione del futuro risulterebbe suicida in virtù della conseguente radicale alterazione del significato e della possibilità del presente. Questo alla luce del fatto che tutti i progetti richiedono il futuro, e precludere questi ultimi significherebbe ridurre il presente al vuoto. Al concetto di autotrascendenza si lega indissolubilmente anche quello di "*law of import transference*", di cui tratta sempre Partridge. Stando a questa legge, se una persona ritiene che un qualcosa sia importante per lei, allora il soggetto in questione valuterà come questo qualcosa sia

importante oggettivamente ed intrinsecamente. Il significato e l'importanza di un oggetto per l'agente vengono da quest'ultimo interpretati come delle qualità dell'oggetto stesso. In questo modo, l'oggetto può diventare una preoccupazione e un valore per l'agente, una parte del suo inventario di interessi e beni personali. Potremmo applicare questo discorso ai posteri: nel momento in cui li pensiamo come individui verso i quali proviamo un interesse speciale, essi stessi generano in noi una motivazione ad agire. Si può fare un paragone con l'amore, perché amare è prendersi cura del futuro di ciò che amiamo. Proprio come le nostre vite sono arricchite da tutto ciò che potremmo fare per i nostri figli e i nostri nipoti (così come ai membri non imparentati delle future generazioni), allo stesso modo dobbiamo pensare che ognuno di noi ha beneficiato del patrimonio privato e pubblico dei nostri predecessori, animati dallo stesso meccanismo che stiamo analizzando.

Un altro punto a sostegno della lotta contro il cambiamento climatico riguarda il fatto che quest'ultimo non è un problema solamente del futuro⁷²: esso sta già avendo delle ripercussioni sia sull'umanità sia sull'ambiente. E a soffrirne maggiormente sono quelle persone che risultano le meno responsabili dell'emergenza climatica. Ritorna così la tematica della giustizia distributiva di cui abbiamo discusso in precedenza. E, all'interno di questo contesto, tale tematica si collega profondamente con quella dei diritti umani, che in questo caso vengono violati, già nei confronti di alcune delle attuali popolazioni. Generalmente, un diritto umano presenta le seguenti caratteristiche⁷³:

- 1) Si basa sulla nostra comune umanità, e dunque è indipendente rispetto al paese di nascita delle persone, così come al luogo in cui vivono o alle azioni che compiono;
- 2) Rappresenta una soglia morale sotto la quale nessuno dovrebbe scendere, cioè costituisce un nucleo morale di base al quale abbiamo tutti diritto;
- 3) Genera degli obblighi per tutte le persone a rispettare questi minimi di base: ognuno ha il dovere di non violare o contribuire alla violazione dei diritti umani;

⁷² M. Bourban, *Climate change, human rights and the problem of motivation*, in «De ethica. A journal of philosophical, theological and applied ethics», 1, 1, University of Losanne, 2014, p. 49.

⁷³ *Ivi*, pp. 38-39.

- 4) Hanno generalmente la priorità su altri valori morali, come ad esempio la promozione della felicità.

Pertanto, i diritti umani si configurano come una soglia morale minima alla quale tutti gli individui, semplicemente in virtù della loro umanità, hanno diritto. La realtà dei fatti però ci mostra come questi diritti vengano violati a causa del *climate change*: le vittime sono le comunità più povere e vulnerabili. Inoltre, questa emergenza indebolirà, secondo il Programma di Sviluppo delle Nazioni Unite, gli sforzi internazionali per combattere la povertà. Pensiamo al diritto alla sussistenza: due delle conseguenze del riscaldamento globale, ovvero l'innalzamento del livello del mare e l'aumento di eventi meteorologici estremi, causano (e potranno farlo ancora di più) danni enormi all'agricoltura, aggravando in questo modo la povertà dei più svantaggiati. Ma anche un altro diritto umano importantissimo, quale quello alla salute, è fortemente minacciato: il problema della malnutrizione, ad esempio, corre il serio rischio di aumentare le malattie e la loro circolazione (lo abbiamo provato su scala globale negli ultimi due anni a causa dell'emergenza pandemica Covid-19). Pertanto, la crisi ambientale rafforza ed amplifica le disparità socioeconomiche sia attuali che future⁷⁴. E proprio il fatto che colpisca già ora una percentuale considerevole della popolazione mondiale dovrebbe risultare sufficiente per spingere ognuno di noi all'impegno.

Vediamo ora, però, il versante opposto. Infatti, prenderò in esame quelle tesi che non attribuiscono, o lo fanno solo parzialmente, una responsabilità alle generazioni attuali nei confronti di quelle future.

Partiamo dalla tesi della non responsabilità⁷⁵. Essa afferma come non vi sia alcun obbligo o dovere morale nei confronti delle generazioni future, con le quali non si entrerà mai direttamente in contatto. Di conseguenza, stando alla suddetta tesi, non è moralmente doveroso risparmiare determinate risorse, prediligere una politica energetica rispetto ad un'altra, prevenire l'estinzione di certe piante o animali ecc.. Tra le varie motivazioni, possiamo trovare ad esempio quella che

⁷⁴ Ivi, pp. 39-41.

⁷⁵ G. Pontara, *Etica e generazioni future. Una introduzione critica ai problemi filosofici*, Universale Laterza, Bari, 1995, pp. 26-46.

sostiene come non ci sia niente di irrazionale nel preferire un'esperienza piacevole ora ad un'esperienza molto più piacevole in futuro, così come è preferibile non soffrire ora anche se ciò potrebbe comportare una maggiore sofferenza nel futuro. Le premesse di questo approccio appaiono corrette, ma da ciò non consegue che il comportamento delineato da tali premesse risulti moralmente giustificato. Quanto appena detto vale sia a livello individuale che collettivo, e in quest'ultimo caso a maggior ragione dato che sono in gioco anche gli interessi di altri esseri umani.

Un'altra possibile ragione a sostegno della tesi della non responsabilità consiste nell'assenza di empatia: non è in nostro potere identificarci con le generazioni a venire, al punto da prendere in considerazione i loro interessi alla stregua dei nostri. Infatti, affinché vi sia un desiderio così forte di salvaguardia degli altri, ci deve essere una forte empatia, che porti ad identificarci con i posteri, provando a vedere le cose dal loro punto di vista. E a questa ragione si collega anche il fatto che la nostra capacità di immaginazione non è illimitata: possiamo, infatti, prendere a cuore e legarci a coloro che ci sono più vicini, come ad esempio avviene con i legami di affetto, ma risulta molto più complicato identificarci con coloro che verranno tra cento o mille anni. Si può tuttavia criticare questo aspetto, affermando come l'empatia non risulti l'unico fattore in grado di motivare un siffatto comportamento morale. Un altro movente può essere costituito dal sentimento del dovere morale, che non chiede necessariamente di identificarci con un'altra persona.

Infine, un'altra possibile ragione per sostenere la tesi della non responsabilità può essere individuata nella nostra ignoranza: non sappiamo quali saranno gli interessi e le preferenze dei futuri abitanti del pianeta, così come non siamo in grado di sapere come le nostre azioni incideranno sulle generazioni future. Ciononostante, si può ribattere come sia preferibile, malgrado la nostra ignoranza, creare un mondo futuro gradito alle generazioni che lo dovranno abitare, e proprio perché non ci è chiaro questo passaggio (cosa gradiranno?), abbiamo la responsabilità di agire in modo tale da lasciare ai posteri il più ampio ventaglio di opzioni. Proprio a questo riguardo, una possibile soluzione può essere rappresentata dalla costruzione dell'idea di una "catena dell'amore"

(*chain of love*)⁷⁶. Essa indica la catena intergenerazionale costituita dall'amore di ogni generazione per i propri figli e nipoti. Secondo questo modello, ogni generazione si preoccupa esclusivamente delle generazioni dei suoi figli e dei suoi nipoti, e il risultato che si ottiene è che questa responsabilità "limitata" ha effetti uguali o migliori sull'intera serie di generazioni. Ogni generazione si trova in una posizione migliore per giudicare ciò che serve al benessere di quella successiva, rispetto alla conoscenza del benessere delle generazioni che vivranno in futuro. Pertanto, nonostante le motivazioni siano indirette e limitate (in quanto si hanno a cuore solamente gli affetti personali e vicini), gli effetti si hanno anche sulle generazioni future. Alla luce di questo aspetto, proprio perché siamo consapevoli dell'obbligo di non danneggiare i posteri, e dato che possiamo essere altrettanto certi che noi stessi saremmo danneggiati da certe scelte in loro favore (mentre non potremo mai prevedere con esattezza se le nostre azioni incideranno in modo positivo o negativo su di loro), l'unica responsabilità da assumere potrebbe essere quella nei confronti della posterità immediata.

Una tesi meno forte risulta essere quella della minore responsabilità⁷⁷: ci sono sì degli obblighi morali nei confronti dei posteri, ma tali obblighi appaiono meno stringenti rispetto a quelli che abbiamo nei confronti delle generazioni attuali. Ma chiediamoci: perché certe relazioni dovrebbero contare eticamente più di altre, sebbene sia una predisposizione naturale? Non sembra concepibile sostenere come sia preferibile eticamente dare maggiore attenzione ad un nostro contemporaneo piuttosto che ad una persona estranea non ancora esistente.

La tematica appare complessa e non esiste un'unica risposta corretta. Avere a cuore le generazioni future sembra essere sì un punto fermo (i movimenti green degli ultimi anni evidenziano questo cambiamento di prospettiva, insieme alle politiche che sono state promulgate), ma da ciò non consegue logicamente un agire pratico. Vedremo, successivamente, come sia ragionevole rispondere al problema della motivazione facendo particolare riferimento alla figura dell'altro.

⁷⁶ Birnbacher, *What motivates us to care for the (distant) future?*, p. 63.

⁷⁷ Pontara, *Etica e generazioni future*, pp. 46-49.

Capitolo 2: L'individualismo moderno

«Viviamo in un'epoca in cui la sfera economica ha assunto una importanza e una pervasività senza precedenti»⁷⁸. Con queste parole, Benedetta Giovanola descrive una delle caratteristiche che contraddistinguono il nostro tempo. L'economia è a tal punto penetrata nel nostro immaginario collettivo che regola anche il fine delle nostre azioni, dettando la nostra quotidianità. In questo capitolo affronteremo tale aspetto, che risulta estremamente problematico in quanto si scontra con la tematica del futuro analizzata fino ad ora. Fronteggiare con impegno la crisi ambientale significa da un lato, rallentare questo processo dell'economia che sembra ormai avere una vita propria, dall'altro investire notevoli risorse, ad esempio in fonti di energia rinnovabili. Pertanto, appare necessario un cambio di rotta rispetto all'economia così intesa, che guida le nostre vite.

2.1 La figura del soggetto moderno: il paradigma dell'*homo oeconomicus*

Prima di esaminare il cosiddetto fenomeno dell'individualismo moderno, è necessario prendere consapevolezza della complessità del tema in questione. Difatti, si tratta di un fenomeno che può essere analizzato da molteplici angolazioni, e una via che può aiutarci in questo tentativo è quella di scegliere un determinato punto di vista. Quella che andrò a prendere in considerazione è la figura del soggetto moderno nei termini di *homo oeconomicus*, e tale impostazione consentirà una lettura critica della modernità e delle sue patologie, specificamente riguardo le generazioni future. La nozione di *homo oeconomicus* è divenuta oramai così vaga nell'uso corrente che risulta necessario fare un po' di ordine. Proprio per questo motivo, è funzionale approfondire il concetto prima di tutto dal punto di vista storico, e in seguito da quello semantico⁷⁹.

L'origine del termine non è del tutto chiara. Benché si ritenga comunemente che questa espressione latina (si tratta di una parafrasi del concetto di *homo sapiens*)

⁷⁸ B. Giovanola, *Oltre l'homo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes Editrice, Napoli, 2012, p. 5.

⁷⁹ S. Caruso, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze University Press, Firenze, 2012, p. 6.

compaia per la prima volta all'interno della *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, del 1776, questa opinione è sbagliata: nella suddetta opera, infatti, non compare quel termine. L'uomo descritto da Smith è sì un essere che agisce in maniera utilitaristica, ma non risulta ancora una persona del tutto egoista né un decisore sempre razionale. Non si può quindi far risalire la definizione così come il concetto di *homo oeconomicus* a questo autore⁸⁰. Si possono invece trovare altri riferimenti nelle prospettive teoriche di Jeremy Bentham e John Stuart Mill, i quali intorno alla metà del 1800 delineano una teoria della decisione razionale e una teoria dell'agire umano come economico. Sebbene nemmeno questi filosofi abbiano introdotto il termine in questione, i loro seguaci iniziano ad utilizzare l'espressione "*homo oeconomicus*" perché capace di sintetizzare i presupposti della teoria economica sostenuta dall'utilitarismo⁸¹. In seguito, la nozione riceve sia delle letture negative sia delle interpretazioni positive: le prime vengono proposte da coloro che si opponevano all'utilitarismo delineato da Bentham e Mill, le seconde invece provengono dai sostenitori dell'economia pura, che con orgoglio rivendicavano il termine⁸².

Passiamo ora a vedere la natura del concetto. Le caratteristiche dell'*homo oeconomicus* sono principalmente tre⁸³:

- 1) L'individuo costituisce il giudice competente ed esclusivo dei propri interessi;
- 2) Tale individuo è fortemente motivato a massimizzarne la realizzazione;
- 3) Inoltre, egli è orientato in questa azione da una qualche forma di calcolo utilitaristico.

Con il primo elemento, ci si riferisce ad un soggetto che sa quel che vuole, che ne è consapevole. Viene presupposta in ognuno di noi l'esistenza di preferenze e desideri delineati in un determinato modo. La seconda caratteristica indica, pertanto, la determinazione del soggetto ad agire in modo da massimizzare la somma delle utilità. Infine, l'ultima caratteristica presenta due elementi:

⁸⁰ *Ivi*, p. 7.

⁸¹ *Ivi*, p. 8.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, p. 11.

l'utilitarismo e la capacità di calcolo. Il primo fa riferimento al primato della dimensione economica, con la volontà di monetizzare qualsiasi tipo di interesse; il secondo porta a descrivere l'uomo come un infallibile computer, che animato da una razionalità perfetta, sa quel che vuole in ogni occasione⁸⁴. Riassumendo, l'espressione *homo oeconomicus* indica un individuo perfettamente razionale, in grado di massimizzare la propria funzione di utilità (e quindi capace di perseguire il benessere personale), accrescendo in questo modo il proprio benessere⁸⁵.

Un'ulteriore lettura del concetto di *homo oeconomicus* ce la suggerisce Elena Pulcini: la passione dell'utile descrive il nucleo emotivo di questa tipologia di soggetto e si configura come il paradigma dell'individualismo moderno⁸⁶. Il soggetto così delineato possiede un carattere espansivo e illimitato, mosso da una connotazione economica⁸⁷. L'autrice sostiene come tale concezione si sia sviluppata a partire da Locke, con la formulazione dell'individuo proprietario. Il mio obiettivo, però, non è focalizzarmi su questo aspetto attraverso una visione politica, bensì prendere in considerazione le caratteristiche essenziali descritte da Pulcini in merito all'*homo oeconomicus*. Come abbiamo detto in precedenza, l'argomento è complesso e può essere affrontato da differenti punti di vista. L'individualismo nel modello lockiano viene definito attraverso la formula del desiderio di possedere più del necessario⁸⁸. Ciò che anima questo soggetto è, pertanto, la passione acquisitiva⁸⁹: egli vuole appropriarsi e possedere illimitatamente tutto, anche ciò di cui non ha bisogno. Tale individuo è massimamente egoista, vuole costantemente migliorare la propria condizione, aspirando ad avere sempre di più. Se uniamo la massimizzazione della realizzazione delle utilità, presa in considerazione poc'anzi, con questo aspetto del volere sempre di più, ecco che abbiamo ciò che costituisce l'*homo oeconomicus*. Ora, però, compiamo un ulteriore passo. La concezione di *homo oeconomicus* può essere collegata a quella del soggetto moderno. Ma cosa si intende con quest'ultima espressione? E da dove nasce?

⁸⁴ *Ivi*, pp. 11-12.

⁸⁵ Giovanola, *Oltre l'homo oeconomicus*, p. 7.

⁸⁶ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 61.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, p. 63.

È con Cartesio che viene fondata la soggettività moderna, andando a costituire la base del dualismo tra soggetto ed oggetto, con la consapevolezza da parte dell'uomo del proprio potere sulla natura. Il soggetto in epoca moderna assume, pertanto, un ruolo centrale in contrapposizione all'oggetto: si costituisce come nucleo privilegiato di orientamento sul mondo. Il soggetto stesso coincide con il suo essere autocosciente: ciò che identifica l'individuo è la sua capacità di pensare e riflettere. L'obiettivo e l'ambizione di Cartesio mirano all'esercizio di un controllo e di un dominio sulla natura, che deve essere sia compresa nella sua interezza sia trasformata e padroneggiata dall'individuo⁹⁰. Celebre è la formulazione cartesiana del «*cogito, ergo sum*»⁹¹ che significa “penso, dunque sono”: attraverso tale formulazione, il filosofo ha posto maggiore enfasi, nella coppia soggetto/oggetto, sul primo termine. Infatti, dato che io posso dubitare di tutto, non posso fare altrettanto per quanto riguarda il mio pensiero che dubita. Il pensiero moderno si caratterizza proprio per il fatto che il soggetto prevale sull'oggetto esterno: la metafisica delineata da Cartesio è una metafisica del soggetto, nella quale l'io costituisce la sostanza prima e il fondamento dell'esistenza di tutte le altre sostanze. L'autocoscienza dell'uomo, pertanto, è antecedente a tutti gli altri oggetti. Ed è quello che approfondiremo ora con Kant.

È con il filosofo tedesco di Königsberg, con il quale si ha la nota “rivoluzione copernicana”, che il soggetto viene posto al centro del sistema della conoscenza. Il soggetto, che con Cartesio consisteva ancora nell'individuo, ora si fa trascendentale e diventa l'“io penso”. Scrive Kant: «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; in caso diverso, si darebbe in me la rappresentazione di qualcosa che non potrebbe esser pensata [...]»⁹². E ancora:

Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla dalla empirica, o anche appercezione originaria, perché essa è quella autocoscienza che, producendo la rappresentazione io penso - che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza - non può essere accompagnata da nessun'altra.⁹³

⁹⁰ A. Valentini, *L'esperienza del cogito nell'universo cartesiano. La fondazione della soggettività e il modello meccanicistico*, in «Dialegesthai. Rivista di filosofia», anno 5, 2003.

⁹¹ Cartesio, *Discorso sul metodo*, Barbera Editore, Siena, 2011, pp. 48-49.

⁹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, Utet, Novara, 2015, p. 162.

⁹³ *Ibidem*.

A differenza di Cartesio, però, l'io penso kantiano non è un'unità sostanziale, bensì funzionale perché essa è la forma di tutte le nostre rappresentazioni, è la loro condizione a priori⁹⁴.

Ecco, pertanto, il soggetto moderno: un soggetto cosciente, autocosciente, responsabile delle proprie scelte. Questa immagine del soggetto moderno costituisce una rappresentazione che non è stata ancora abbandonata del tutto. Inoltre, si lega strettamente alla nozione di *homo oeconomicus*, quale soggetto appunto capace di perseguire il proprio interesse personale. Si tratta di due tipologie di individui che riconducono tutto a sé stessi.

2.2 Progresso e razionalizzazione: il dominio sulla natura

Abbiamo sinora richiamato le caratteristiche principali del soggetto moderno, prendendo in considerazione il paradigma dell'*homo oeconomicus*. Come già detto, si tratta di un'immagine che non è stata ancora abbandonata del tutto. Questo soggetto può essere analizzato attraverso la figura del cacciatore⁹⁵, formulata da Bauman. L'autore la presenta a partire da altre due figure, cioè: quella del guardiacaccia e quella del giardiniere⁹⁶.

L'immagine del guardiacaccia rinvia alla concezione che si aveva del mondo durante la premodernità. Il suo principale compito consisteva nella conservazione dell'ordine esistente, ossia nell'equilibrio naturale e divino del mondo. Egli doveva difendere una determinata porzione di territorio da ogni interferenza, in quanto:

[...] in epoca premoderna la convinzione di fondo era che il mondo fosse una catena divina dell'essere, in cui ogni creatura aveva il suo giusto posto e la sua funzione, anche se le capacità mentali umane erano troppo limitate per comprendere la saggezza, l'armonia e l'ordine del disegno di Dio.⁹⁷

Di conseguenza, dato che si ritenevano le forze dell'uomo limitate, risultava necessario e sufficiente mantenere l'ordine esistente.

⁹⁴ R. Ciafardone, *Critica della ragion pura. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, 1996, Roma, p. 131.

⁹⁵ Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Editori Laterza, 2007, Bari, pp. 107-126.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 112-113.

La figura del giardiniere, a sua volta, esprime l'atteggiamento che si sviluppa a partire dall'età moderna. È a partire da qui che il soggetto inizia a porre sempre più importanza sul proprio sé: infatti, «egli presuppone che nel mondo (o almeno in quella piccola parte del mondo affidato alle sue cure) non ci sarebbe alcun ordine se non fosse per la sua attenzione e i suoi sforzi costanti»⁹⁸. In effetti, il giardiniere modifica l'assetto naturale sulla base di un determinato progetto da lui ideato.

Per quanto riguarda l'ultima figura, cioè quella del cacciatore, i presupposti sono ben diversi: «il cacciatore non è minimamente interessato all'«equilibrio generale delle cose», sia esso «naturale» oppure progettato e meditato»⁹⁹. L'immagine del cacciatore è causa e allo stesso tempo conseguenza di diversi elementi: ad esempio, la cessione graduale delle quote di sovranità nazionale ad organismi sovranazionali, con la successiva perdita di autorevolezza da parte dell'autorità pubblica nazionale; o i processi di deregolamentazione e di privatizzazione da parte dello Stato. Tutto ciò porta ad uno svincolamento da un unico progetto di vita, con l'esaltazione della libertà e dell'affermazione da parte dell'io; si verifica altresì una frammentazione dei bisogni collettivi, che vengono ora relegati nella sfera privata:

Adesso siamo tutti cacciatori, o così ci dicono, e siamo chiamati o costretti ad agire da cacciatori, pena l'esclusione dalla caccia, o addirittura (Dio ne scampi!) la retrocessione a selvaggina. E ogni volta che ci guardiamo attorno, vedremo probabilmente altri cacciatori solitari come noi [...].¹⁰⁰

Le ragioni che hanno portato alla nascita della figura del giardiniere (e del soggetto moderno) sembrano essere sfuggite di mano all'uomo stesso: siamo costretti ad agire così in questo mondo dettato dalla competizione incessante, e che non lascia nessuno spazio ad alcuna vulnerabilità. Ma non solo: attorno a noi vediamo altre persone, che sono come noi e che sono sole come noi! L'individualità sembra stare al centro di questa nuova immagine di essere umano, dove non c'è spazio per l'altro.

Le tre figure suggerite da Bauman risultano funzionali anche per quanto riguarda la caratteristica del soggetto moderno del dominio sulla natura. L'*homo faber* agisce in maniera antropocentrica perché tende a dominare e a sfruttare indiscriminatamente l'ambiente. Egli può essere descritto alla stregua di un sovrano

⁹⁸ Ivi, p. 113.

⁹⁹ Ivi, p. 114.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 114-115.

incontrastato, che viola i limiti del mondo naturale per mezzo dei suoi interventi¹⁰¹. In Bauman, è già a partire dalla metafora del giardiniere che si instaura questo rapporto tra l'uomo e la natura, con il dominio del primo sulla seconda. Come abbiamo descritto in precedenza, questa figura si pone infatti al centro del mondo: in sua assenza non ci sarebbe alcun ordine nel mondo, e dunque tutto dipende dal suo operato e potere. Questa critica della modernità è portata all'estremo con l'immagine successiva, cioè quella del cacciatore: le azioni di quest'ultimo sono caratterizzate dalla logica del consumismo, senza alcuna considerazione delle conseguenze dell'agire.

Riecheggiano le parole di Jonas. Siamo di fronte al trionfo dell'*homo faber* sul mondo, con la tecnica che è mutata in un:

[...] illimitato impulso progressivo della specie, nella sua impresa più significativa, il cui incessante superarsi e avanzare verso mete sempre più elevate si è tentati di ravvisare come vocazione dell'uomo e il cui traguardo di dominio sulle cose e sull'uomo stesso appare come l'adempimento della sua destinazione.¹⁰²

La figura del cacciatore, che rappresenta il soggetto contemporaneo e che è conseguenza dell'individuo moderno, sembra correlarsi strettamente al capitalismo. E proprio alla luce di quest'ultimo, ciò che andrò a proporre di seguito è una riflessione sulla coesistenza tra il capitalismo, per come si è evoluto ai nostri giorni, e l'ambientalismo.

Il concetto che andremo a porre al centro del dibattito è quello di razionalizzazione, a partire da Max Weber. Tale nozione costituisce il marchio distintivo della modernità, in particolar modo delle società capitaliste. Si tratta di un fenomeno che investe tutti gli ambiti della vita sociale. Prima di tutto, non si è dinnanzi a una «nuova “epifania” della ragione, nel mondo e nella storia, come forza immanente che ne condurrebbe lo svolgimento fino alla piena realizzazione»¹⁰³, bensì ci si riferisce ad un processo «del quale il progresso

¹⁰¹ A. Dall'Igna, *Serge Latouche e Michel Maffesoli tra filosofia ed ecologia*, Filosofia (60), 2015, p. 56.

¹⁰² Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 13.

¹⁰³ M. Signore, *Razionalizzazione, relativizzazione e “disincantamento del mondo”*, Studi di sociologia (anno 20, fasc. 1) in «Vita e pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», 1982, p. 9.

scientifico è una frazione e senza dubbio la più importante»¹⁰⁴. La scienza odierna costituisce una scienza razionalizzata, ovvero suddivisa in campi specializzati e differenziati, attraverso cui è possibile effettuare la razionalizzazione della realtà¹⁰⁵. Per razionalizzazione della realtà si intende l'interpretazione di quest'ultima per mezzo dell'uso della ragione. Il fenomeno in questione investe, inoltre, anche l'organizzazione della sfera sociale, e lo fa in base a criteri oggettivi, dettati dalla calcolabilità. La razionalizzazione è il prodotto della scienza e della tecnica contemporanee, le quali impongono livelli sempre maggiori di specializzazione e di differenziazione¹⁰⁶. Questo processo, che si pone dei risultati sempre più alti da raggiungere, ha degli effetti consistenti sul mondo e sull'uomo. Scrive a riguardo Weber:

In quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale [...] essa cooperò, per la sua parte, alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno [...] che oggi determina, con strapotente costrizione, lo stile di vita di ogni individuo che nasce in questo grande ingranaggio [...]. Solo con un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via [...], la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli 'eletti'. Ma il destino fece del mantello una gabbia di acciaio.¹⁰⁷

L'uomo si sente perso, stretto tra il dominio dell'economia e della tecnica, in un mondo che gli appare privo di senso, irrazionale dal punto di vista etico¹⁰⁸. La preoccupazione per i beni materiali e la ricchezza ha portato l'individuo a sentirsi all'interno di una gabbia, immagine in cui è sfociata la modernità a causa dell'eccesso di razionalizzazione.

In linea generale, questo costituisce il concetto di razionalizzazione formulato da Weber. Per affrontare ora la relazione tra il capitalismo e la tematica ambientale, passiamo a Lukács. Nella sua analisi della coscienza di classe¹⁰⁹, l'autore riprende il termine di razionalizzazione elaborato da Weber, ampliandone la portata e il significato. Egli, all'interno dei processi di lavoro di divisione e di specializzazione tematizzati da Weber, ha avuto il merito di aggiungere la dimensione quantitativa

¹⁰⁴ M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, 1958, Torino, pp. 85-92.

¹⁰⁵ Signore, *Razionalizzazione, relativizzazione e "disincantamento del mondo"*, p. 9.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 12.

¹⁰⁷ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, 1977, Firenze, p. 305.

¹⁰⁸ Miano, *Responsabilità*, p. 20.

¹⁰⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco Edizioni, Varese, 2021.

che caratterizza la forma merce e che domina la vita della società e degli individui. Tale dimensione quantitativa comporta la possibilità di una suddivisione dei processi sociali che, tendenzialmente, può proseguire all'infinito. Scrive a riguardo Lukács:

Da un lato, in quanto il processo lavorativo viene sempre più frazionato in operazioni parziali astrattamente razionali: si spezza così il riferirsi del lavoratore al prodotto in quanto intero ed il suo lavoro si riduce ad una funzione specialistica che si ripete meccanicamente. Dall'altro, in quanto *in ed in conseguenza di* questa razionalizzazione il tempo di lavoro socialmente necessario, la base del calcolo razionale, il tempo di lavoro medio che inizialmente può essere fissato solo empiricamente, in seguito viene prodotto come quantità di lavoro obbiettivamente calcolabile, che si contrappone al lavoratore in un'obbiettività definita e conclusa, in forza della crescente meccanizzazione e razionalizzazione del processo lavorativo.¹¹⁰

L'aspetto che a noi interessa per la disamina che stiamo compiendo non riguarda il lavoro così come le analisi di derivazioni marxiste, bensì il fatto che il principio di razionalizzazione sia fondato sulla calcolabilità¹¹¹. Ritroviamo la gabbia d'acciaio e il disincanto del mondo, perché tutto viene relegato al calcolo, al successo, al lavoro. Questo modello di calcolabilità, volto alla scomposizione analitica, si allarga e comprende tutte le attività e tutti i processi sociali. La razionalizzazione rappresenta un processo che sembra non avere mai fine. Il punto debole di questo fenomeno si presenta, però, nel momento in cui, scomponendo sempre di più ogni aspetto della società, i diversi sistemi vengono a contatto gli uni con gli altri, senza essere in grado di coordinarsi razionalmente. La formalità dei sistemi parziali è organizzata ognuna per proprio conto, al punto che non va d'accordo con la totalità di tutti gli altri sistemi parziali:

Questa razionalizzazione e questo isolamento delle funzioni parziali ha tuttavia come conseguenza necessaria che ognuna di esse si rende autonoma e tende a svilupparsi ulteriormente e spontaneamente secondo la logica della sua specialità, indipendentemente dalle altre funzioni parziali della società.¹¹²

¹¹⁰ *Ivi*, p. 114.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, pp. 133-134.

E ancora afferma il filosofo ungherese: «per effetto della specializzazione delle operazioni va perduta ogni immagine dell'intero»¹¹³. Ciò che risulta stravolto non è soltanto l'essere umano, il quale viene parcellizzato nelle sue potenzialità. Subiscono infatti lo stesso processo anche gli oggetti, in quanto la razionalizzazione porta a considerarli solo in quanto merci. In breve, tutto viene livellato. In questo modo, una politica ambientale non sembra poter essere mai possibile, perché andrebbe a scontrarsi con il sistema. La natura, infatti, come sistema sociale è necessariamente mercificata. Siamo di fronte alla mercificazione condotta alla sua massima potenza. Senza cambiare la società, appare impossibile modificare l'uso che tale società fa della natura; si potrebbe dire di essere dinanzi all'impossibilità di una politica ecologica.

L'economia ha avviato un processo che si estende a tutti gli ambiti della vita umana: il cosiddetto “imperialismo economico”¹¹⁴ descrive questa tendenza del fenomeno della economicizzazione di investire anche campi extra-economici, addirittura quelli a-economici e anti-economici, i quali vengono interpretati attraverso il criterio di efficienza e l'analisi dei costi-benefici. Tutto viene affrontato per mezzo di una logica di consumo, e questo pone un duplice problema¹¹⁵:

- 1) L'estensione della logica economica ad ambiti che non vi rientrano comporta l'inversione del rapporto mezzi-fini;
- 2) Il concetto di razionalità economica che sussiste alla base dell'economia così intesa è contraddistinto da un'intrinseca problematicità.

Per cogliere tale problematicità, è necessario volgere lo sguardo a ciò che sostiene la razionalità economica. In base a quest'ultima, «un individuo è razionale se, e solo se, le sue preferenze possono essere rappresentate da funzioni di utilità ordinale e se le sue scelte massimizzano l'utilità»¹¹⁶. Ciò significa che questa tipologia di razionalità è costituita da due elementi fondamentali: l'«avere un ordinamento di preferenze»¹¹⁷ e il fatto di «massimizzarle»¹¹⁸. L'*homo oeconomicus* rappresenta

¹¹³ *Ivi*, p. 135.

¹¹⁴ Giovanola, *Oltre l'homo oeconomicus*, p. 17.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 19.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

«un individuo esclusivamente auto-interessato, orientato alla massimizzazione dell'interesse personale e perfettamente conscio delle conseguenze delle sue scelte»¹¹⁹.

Oltre all'economicizzazione, un ulteriore processo è quello della commercializzazione¹²⁰: l'intera esistenza viene, appunto, commercializzata; la dimensione della vita sociale così come le interazioni interpersonali subiscono questo effetto, ma anche la natura e il mondo in generale. Tutto viene improntato alla logica del mercato e valutato in base al criterio di quest'ultimo.

Pertanto, la dimensione economica che permea la società e influenza tutti gli aspetti della vita sociale, non sembra poter coesistere con un'attenzione sincera alle tematiche ambientali. L'individuo odierno, rappresentato dalla figura del cacciatore, non presta particolare attenzione alle conseguenze dell'agire e tende a consumare tutto senza un senso. In una tale cornice, il soggetto non è portato a riflettere sulle generazioni future da lui stesso messe a repentaglio in quanto, appunto, non rientrano tra i suoi interessi. Alla base di tali dinamiche è possibile riscontrare "l'utopia" del progresso: dovremmo abbandonare questa idea che ci spinge da sempre a crescere e a migliorare. Come sostiene Jonas, ora che disponiamo di mezzi caratterizzati da una potenza inaudita, il pericolo reale consiste nel fatto che tali mezzi potrebbero rivelarsi un disastro senza precedenti per l'ambiente e per coloro che verranno. Anche se il progresso scientifico e tecnologico potrebbe permetterci di migliorare ancora di più, l'unica strada percorribile sembra essere l'abbandono dell'ideale del progresso a favore della preservazione dell'essere umano e dell'integrità del mondo.

2.3 Il mito dell'autonomia: solitudine e perdita del legame sociale

L'*homo oeconomicus*, quale individuo perfettamente razionale, capace di perseguire sempre il proprio interesse personale e di massimizzare la propria funzione di utilità, è intrinsecamente connesso con la razionalità, nel senso di calcolo massimizzante che trova la propria applicazione e realizzazione esattamente in questa tipologia di individuo¹²¹. Un soggetto così descritto appare solo, in quanto

¹¹⁹ *Ivi*, p. 21.

¹²⁰ *Ivi*, p. 24.

¹²¹ *Ivi*, p. 35.

unicamente preoccupato a realizzare i propri obiettivi, senza prendere in considerazione chi gli sta intorno, o tutt'al più solamente per scopi strumentali. In precedenza, abbiamo sostenuto come un tale soggetto sia persino paragonabile ad un computer, proprio perché animato da questa razionalità “perfetta”. Ma questo individuo così autonomo, progettuale e calcolatore può realmente esistere? (o essere esistito?). L'economista Amartya Sen afferma in merito come un tale individuo rappresenti una figura dettata dalla parzialità e da un irrealismo “sciocco”: «Questo straordinario modello di uomo, lo sciocco razionale, viene comunemente usato senza alcuna verifica empirica e solo la chiusura mentale gli ha consentito di restare in voga nonostante il suo vistoso fallimento nel dare conto di molteplici tipi di comportamento umano»¹²². Infatti, si possono muovere a questo modello due obiezioni di fondo¹²³:

- 1) La prima riguarda la pretesa di razionalità: l'*homo oeconomicus* non rappresenta un individuo spassionato, e alla base del perseguimento razionale dei propri obiettivi è possibile trovare passioni ed emozioni. Egli è mosso da passioni, pur essenzialmente egoistiche, «siano esse acquisitive e tese alla conquista di beni materiali, o identitarie, cioè tese all'autoaffermazione e alla conquista del prestigio e dello status sociale»¹²⁴;
- 2) La seconda obiezione si riferisce, invece, al paradigma dell'individualismo possessivo, cioè alla presunzione che questo soggetto sia mosso unicamente dall'egoismo. Egli non avrebbe come moventi solo il desiderio illimitato di ricchezza o la brama di potere e di prestigio, bensì sarebbe mosso anche da sentimenti morali quali la benevolenza, la generosità, la compassione, la simpatia, la fiducia e l'amore. Dunque, questa obiezione vorrebbe porre l'accento sull'immagine unilaterale giunta fino a noi di un individuo possessivo.

¹²² A. Sen, *Rational fools. A critique of the behavioural foundation of economic theory*, in «Philosophy and public affairs», vol. 6 n. 4, 1977.

¹²³ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020, pp. 17-18.

¹²⁴ *Ivi*, p. 17.

Alla luce di quanto appena detto, si può mettere in dubbio che la concezione di *homo oeconomicus* e di soggetto moderno sinora analizzate rispecchino effettivamente la realtà; sembrano infatti esserci necessariamente anche dei moventi morali “positivi” che caratterizzano un tale soggetto.

Ciononostante, abbiamo osservato come il soggetto moderno, a partire da Cartesio, sia anche e soprattutto un soggetto autonomo. Questo io, che è teso unicamente alla propria autorealizzazione, rischia di perdere ogni sorta di legame sociale. Egli si separa dal mondo e si chiude in se stesso:

[...] un individuo emotivamente debole nel quale si coniugano inquietudine e inerzia, desiderio dei beni materiali e perdita di progettualità, ansia di miglioramento e statico isolamento, autonomia e assoggettamento.¹²⁵

In questo senso, Pulcini divide una prima e una seconda modernità¹²⁶: a rappresentare la prima sarebbe un io “prometeico”, egoistico, strumentale, progettuale e disponibile all’idea di comunità (per arrivare ad un’intesa, perché ciò che muove è sempre l’autorealizzazione); nella seconda modernità vi sarebbe, invece, un io “narcisistico”, che è individualista, desiderante, privo di progettualità e, di conseguenza, incapace di relazioni con l’altro. Questa distinzione ricorda quella compiuta da Bauman tra le figure del giardiniere e del cacciatore: l’io narcisistico è calato in una società consumistica, in cui il desiderio del volere sempre di più ora non ha più un oggetto ben preciso, ma si trasforma in desideri senza oggetto. Ancora una volta si parla di atomizzazione e frammentazione, quali caratteristiche della seconda modernità. In entrambi gli autori (Bauman e Pulcini) troviamo questo passaggio da una prima a una seconda modernità (che si potrebbe configurare anche come postmodernità): si tratta, però, della stessa struttura dell’individualità moderna, nonostante le differenze tra una figura e l’altra. Infatti, sostiene Pulcini,

[...] la configurazione dell’Io postmoderno rende semplicemente palese quel *deficit di solidarietà* che è intrinseco alla nascita stessa dell’individuo moderno: il quale concepisce il

¹²⁵ *Ivi*, p. 142.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 157-158.

legame sociale, la relazione con l'altro, in termini puramente *strumentali*, come *medium* necessario alla realizzazione dei propri interessi personali e desideri.¹²⁷

Questo concetto di autonomia, che caratterizza fortemente l'individualismo moderno, è strettamente legato alla definizione di invulnerabilità. Il contesto in cui viviamo è impregnato di questo ideale. Ma non nel senso che non siamo a conoscenza di come la vulnerabilità rappresenti qualcosa di comune a tutti gli esseri umani, bensì che si fa «resistenza ad ammettere che essa vi faccia parte in modo costitutivo e imprescindibile»¹²⁸. Cosa significa invulnerabilità? Questa espressione fa riferimento all'«impossibilità ad essere feriti»¹²⁹. Ma l'esperienza ci insegna (o dovrebbe servire da insegnamento) che siamo impotenti di fronte alla vita e che non possiamo agire in maniera autonoma senza considerare le altre persone. Ecco, dunque, che si parla di «“ignoranza” della vulnerabilità»¹³⁰, nel senso che abbiamo dimenticato cosa essa sia e a cosa si riferisca. In altre parole, la vulnerabilità non è qualcosa di cui non siamo a conoscenza¹³¹.

Insieme alla finzione dell'invulnerabilità, un' ulteriore menzogna che ci raccontiamo è rappresentata proprio dal mito dell'autonomia¹³². Questa idea di autodeterminazione del singolo, che risulta sufficiente a se stesso, rimanda, tra le altre cose, all'idea di “adulto competente”¹³³. Tale idea rinvia a un soggetto libero e autosufficiente, che persegue e raggiunge i propri obiettivi indipendentemente da terzi. Questa visione porta, ancora una volta, all'atomizzazione del singolo, esaltando un individuo forte che arriva a negare sia la realtà della vulnerabilità sia la sua dipendenza dagli altri consociati. Questo ideale del *self made man*, imprenditore di sé stesso, che si governa autonomamente e si autodisciplina, rappresenta appunto un illusorio ideale. E ciò porta a considerare la vulnerabilità alla stregua della debolezza, e dunque di qualcosa che deve essere evitato, «perché mina invece di valorizzare il capitale

¹²⁷ *Ivi*, p. 166.

¹²⁸ Grompi, *V come vulnerabilità*, p. 75.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 78.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ivi*, p. 82.

¹³³ *Ibidem*.

umano»¹³⁴. Tuttavia, come abbiamo analizzato precedentemente, si tratta niente più che di un mito: un ideale irrealizzabile.

2.4 L'io narcisista

Prima di procedere oltre, ritengo sia necessario focalizzarsi sulla divisione menzionata poc'anzi tra una prima e una seconda modernità. Come già anticipato, nonostante le differenze, si tratta della stessa figura dell'individuo moderno; il mio intento ora consiste nel concentrarmi proprio sulle diversità tra le due fasi. Infatti, solo attraverso un'approfondita analisi della figura dell'individuo moderno, è possibile delineare le patologie che caratterizzano la nostra epoca e provare a fornire le possibili soluzioni.

L'*homo oeconomicus*, prima caratterizzato dall'essere un soggetto sovrano, consapevole e razionale, che mirava a perseguire i propri interessi, sembrerebbe essere ricaduto ora in una

[...] soggettività dai contorni fluidi e incerti, ancorata all'immediatezza del presente e ai piaceri dell'effimero, vittima inconsapevole di un dilagante conformismo e caratterizzata da un rapporto parassitario con il mondo, ridotto a immensa fabbrica di merci; una soggettività che è preda di paure e insicurezze e tendente all'entropia, e allo stesso tempo animata da una vocazione all'espansione illimitata dei propri desideri e delle proprie pretese che la rende cieca ai desideri e alle esigenze dell'altro da sé.¹³⁵

Questa ulteriore versione della soggettività si caratterizza per essere:

Acquisitivo nel senso che i suoi desideri non conoscono limiti, egli non accumula in previsione del futuro, come faceva l'individualista acquisitivo dell'economia politica ottocentesca, ma esige una gratificazione immediata e vive in uno stato di inquietudine e di insoddisfazione perenne.¹³⁶

Pertanto, l'individuo narcisista non nutre particolare interesse nei confronti del futuro, ed è questo il punto che maggiormente ci interessa. Egli è mosso unicamente da un impulso illimitato all'autorealizzazione (ritroviamo, ancora

¹³⁴ *Ivi*, p. 83.

¹³⁵ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, 2014, Torino, pp. 31-32.

¹³⁶ C. Lasch, *La cultura del narcisismo: l'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, 1981, Milano, pp. 10-11.

una volta, questo aspetto), escludendo di conseguenza la sfera pubblica e l'alterità. Quasi tutte queste caratteristiche, però, le abbiamo già osservate nel momento in cui abbiamo descritto il soggetto della prima modernità. Dunque, chiediamoci: quali sono le differenze sostanziali tra queste due tipologie di individui?

Ancora una volta a venirci in aiuto è Pulcini, che con il suo richiamo alle figure di Prometeo e Narciso¹³⁷ illustra egregiamente le loro diversità. Il Prometeo di matrice hobbesiana è animato da una pulsione acquisitiva che lo porta all'infinita ricerca di un potere teso alla conservazione della vita; quello delineato da Adam Smith, che mira al possesso e all'accumulazione della ricchezza, è mosso dal desiderio di migliorare la propria condizione. In entrambi i casi, la dinamica dell'agire è caratterizzata da un amore di sé: nel primo, dall'autoconservazione; nel secondo, dall'aspirazione accumulativa. Tutti e due i modelli tentano di contenere, però, la pulsione all'illimitato per non arrivare al conflitto e al disordine sociale: in Hobbes, «in nome della sicurezza garantita da un ordine politico repressivo»¹³⁸; in Smith, a causa del desiderio di riconoscimento che porta il soggetto alla prudenza, per assicurare una concorrenza sostenibile ed economicamente fruttuosa. Ciò non significa che questa prima modernità non abbia avuto i suoi effetti degenerativi e possa essere sempre descritta come un tentativo per contenere le pulsioni all'illimitato: è sufficiente ricordare la “gabbia d'acciaio” di Weber. A caratterizzare il modello di individuo della prima modernità è il fatto di essere unilaterale, «sì capace di costruire strategie per porre un limite all'illimitatezza, ma che finisce per pagare alti costi, soprattutto emotivi, alla propria vocazione acquisitiva e strumentale»¹³⁹. Ed è proprio qui che, secondo Pulcini, si innesta il punto di svolta tra le due modernità: l'io postmoderno rappresenta, almeno in parte, una risposta liberatoria alle coercizioni e alle degenerazioni dell'io della prima modernità. Il Narciso di cui tratta Pulcini è quello rappresentato da Marcuse: egli si oppone alla logica dominante della razionalità strumentale e del dominio, «in

¹³⁷ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., pp. 31-42.

¹³⁸ *Ivi*, p. 34.

¹³⁹ *Ivi*, p. 35.

nome di una liberazione emotiva ed espressiva del Sé»¹⁴⁰. Se ci fermassimo qui sembrerebbe di essere di fronte ad una concezione puramente positiva di questo io postmoderno. Anche questo secondo modello, invece, possiede delle derive patologiche, le quali si basano sull'entropizzazione dell'amore di sé, nel momento in cui l'enfasi sull'io diventa fine a sé stessa. E ciò porta l'individuo all'insicurezza e alla frammentazione, alla conseguenza di non essere più capace di riconoscere l'altro.

L'io narcisistico trova la propria degenerazione nell'autenticità: nel momento in cui ciò accade, quello che si va a perdere è il carattere dialogico, ovvero il legame con l'altro, che si trasforma in «una presenza opaca e fantasmatica»¹⁴¹. Le radici di tale deriva patologica concernente l'ideale dell'autenticità sono diverse. Da citare, in primis, è quanto avviene all'interno della sfera del lavoro:

[...] il processo di burocratizzazione richiede individui flessibili e intercambiabili, disponibili alla mobilità e alla rapida ridefinizione delle proprie funzioni, l'Io compensa l'incertezza e la perdita di competenza con una enfatica valorizzazione delle qualità personali, che lo spinge alla ricerca ansiosa di un successo privo di contenuti e di un'autoaffermazione volta a suscitare l'«invidia» più che l'approvazione.¹⁴²

L'apparenza del successo all'interno del campo del lavoro diventa più importante del lavoro stesso, del raggiungimento di determinati obiettivi. Ciò costituisce l'espressione di un soggetto privo di progettualità e il cui obiettivo è unicamente distinguersi dagli altri:

Al modello prometeico del puritano weberiano, ispirato dall'etica del lavoro e della professionalità, acquisitivo e progettuale, dotato «hobbesianamente» di uno sguardo lungimirante che lo induce a darsi delle regole e dei limiti in funzione del perseguimento razionale di uno scopo, subentra un soggetto desideroso di immediate e reiterate gratificazioni personali, insofferente alla rinuncia, preoccupato della propria immagine vincente più che del perseguimento dei propri interessi.¹⁴³

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 37.

¹⁴² *Ibidem*; Lasch, *La cultura del narcisismo*, op. cit., pp. 67-85.

¹⁴³ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 38.

A prevalere è quella dimensione di libertà e autoaffermazione dell'io. Ritorna questa caratteristica che richiama la figura del cacciatore analizzata in precedenza.

L'analisi del soggetto narcisista non si ferma però a questo punto. Proprio in riferimento alla tematica del futuro e dell'emergenza climatica, così come alla minaccia nucleare, la conseguenza è la diffusione di un senso di insicurezza e di ansia, il quale, da una parte, comporta una sfiducia nei confronti delle istituzioni e, dall'altra, fa sì che gli individui pensino da sé alla propria sopravvivenza, aumentando ancor di più l'attenzione al proprio benessere.

Dunque, riassumendo le differenze principali tra le due diverse concezioni di soggetti, si può dire che:

A un Io centrato in se stesso e progettuale, aggressivamente competitivo e utilitarista, fortemente acquisitivo ma capace di autocontrollo e di autolimitazione in vista di uno scopo razionale, si sostituisce un Io decentrato e desiderante, ipertrofico e vuoto, ancorato al presente e aperto alla manipolazione, illimitato e privo di scopo.¹⁴⁴

Le conseguenze di questo Io non si fermano solamente allo smarrimento della progettualità e all'incapacità di porsi e di raggiungere degli obiettivi futuri, ma arrivano anche all'«erosione del legame sociale»¹⁴⁵, che abbiamo menzionato nel precedente paragrafo e che può essere delineato come «la patologia fondamentale dell'Io postmoderno»¹⁴⁶. Tutto ciò che non rientra nella propria sfera, che risponde all'obiettivo dell'autoaffermazione, subisce un distacco da parte dell'individuo, che si concentra esclusivamente sul presente e su se stesso. L'individualismo narcisistico comporta la desocializzazione e la frammentazione; tali effetti conducono alla perdita della capacità di partecipazione collettiva e delle prese di decisioni comuni, le quali, a loro volta, hanno come conseguenza una maggiore difficoltà nell'individuare i valori e le scelte di volta in volta prioritari¹⁴⁷.

Infine, questa seconda versione dell'individuo moderno ha un'ultima conseguenza, la quale si connette strettamente al dominio della tecnica. Abbiamo

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 40.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 41.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

detto come il soggetto, rispetto al modello hobbesiano, abbia perso ogni forma di progettualità e di scopo: alla luce di questo, è possibile affermare come questa tipologia di individuo comporti una trasformazione del rapporto che egli intrattiene con la natura e il mondo. Il produttivismo senza limiti al quale egli appartiene porta a effetti distruttivi: ciò non incide solamente sul senso di benessere degli individui, ma anche e soprattutto sulla vita del genere umano, mettendo in grave pericolo sia le generazioni attuali quanto quelle future¹⁴⁸. Ancora una volta ritornano alla mente le riflessioni di Jonas: la tecnica di cui egli tratta e della quale riconosce il pericolo sfugge alle capacità umane di controllo e di progettualità. Allo stesso modo, vi è un richiamo all'approccio di Anders: la possibilità per l'uomo di poter creare la natura (e non solo di trasformarla) è segno manifesto di una grande differenza rispetto all'Io della prima modernità. Infatti, la tecnica veniva utilizzata prima pur sempre nell'ottica del raggiungimento di determinati fini¹⁴⁹. Il passaggio dall'*homo faber* all'*homo creator* segna il mutamento avvenuto tra la prima e la seconda modernità: anche in precedenza l'uomo dominava e sfruttava la natura, ma pur sempre all'interno della dinamica mezzi-fini. Ora, invece, la tecnica si trova ad essere essa stessa il fine, subordinando a sé le stesse esigenze umane¹⁵⁰. Ciò che ora viene prodotto dall'essere umano non è più legato al soddisfacimento dei desideri umani, ma viene a costituire un vero e proprio mondo¹⁵¹; ed è di fronte ad esso che l'uomo avverte la propria inadeguatezza. L'*homo creator* consiste esattamente in questo:

Come un pioniere, l'uomo sposta i propri confini sempre più in là; si allontana sempre più da se stesso, si «trascende» sempre di più – e anche se non s'invola in una regione soprannaturale, tuttavia, poiché varca i limiti congeniti della sua natura, passa in una sfera che non è più naturale, nel regno dell'ibrido e dell'artificiale.¹⁵²

Questa «tendenza al *superamento dell'umano*»¹⁵³ e dei suoi limiti costituisce «l'espressione più inquietante della pulsione all'illimitatezza»¹⁵⁴.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 50-51.

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 51-52.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 52.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 53.

¹⁵² Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 44.

¹⁵³ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 54.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 56.

Ancora una volta, uno degli effetti maggiori di queste patologie riguarda l'erosione e la perdita del legame sociale:

Preso nella forbice tra (onni)potenza e debolezza, l'Io globale si dibatte tra un'illimitata autoaffermazione che opacizza la figura dell'altro, e l'oscura percezione della propria passività e impotenza, che lo induce a una sorta di atomismo difensivo. Incapace di proiettarsi al di fuori del circuito autoreferenziale dei propri desideri e delle proprie ansie, esso appare bramoso di essere «esonero» da tutto ciò che non riguarda la propria sfera personale, desideroso di spazi *immunitari* e indifferente alla dimensione del *cum*; incline a delegare alle istituzioni, nelle quali ha paradossalmente perso fiducia, l'onere delle decisioni e la gestione della sfera pubblica, la quale si riduce così, progressivamente, a un guscio vuoto [...].¹⁵⁵

2.5 Paura e responsabilità

Giunti a questo punto dell'analisi, è opportuno tentare di proporre delle soluzioni alle patologie che caratterizzano la modernità, osservate fino ad ora. Una delle proposte che ritengo maggiormente interessanti consiste nell'euristica della paura, suggerita da Jonas. Per cercare di fermare l'avanzata inarrestabile della tecnica, il filosofo fa appello a questo concetto. Innanzitutto, ricordiamo come la paura costituisca la passione primordiale e più antica; inoltre, essa si differenzia per essere quella risposta emotiva universale che contraddistingue l'esperienza umana¹⁵⁶. E questo in quanto si tratta dell'unico essere vivente che ha una relazione con il mondo nei termini di apertura ad esso, un mondo esterno che non possiede quei confini rassicuranti che compongono e "limitano" l'ambiente¹⁵⁷. L'euristica è l'arte di cercare e individuare delle strategie adeguate per affrontare e risolvere un problema; per l'elaborazione di una nuova etica, che sia in grado di fronteggiare la crisi climatica, la paura gioca un ruolo fondamentale in quanto risulta necessaria per definire quali possano essere i principi di un'etica del futuro. Jonas, infatti, ci permette di notare come la percezione di un *malum* sia generalmente più immediata rispetto alla conoscenza di un *bonum*, maggiormente esposto a divergenze di opinioni¹⁵⁸. La presenza del male ci impone, già per se stessa, la sua percezione; al contrario, il bene corre il

¹⁵⁵ *Ivi*, pp. 58-59.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 115.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 116.

¹⁵⁸ Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 35.

rischio di passare inosservato in assenza di una specifica riflessione¹⁵⁹. Scrive Jonas: «Non abbiamo incertezze a proposito del male, se lo subiamo, a proposito del bene invece acquistiamo certezze per lo più soltanto attraverso l'esperienza del suo contrario»¹⁶⁰. È attraverso degli esempi che egli mette in luce questo aspetto: non potremmo mai cogliere la sacralità della vita senza l'esistenza dell'omicidio, così come non conosceremmo la veridicità delle cose in assenza della menzogna¹⁶¹. Dunque, nell'impostazione jonasiana, la paura funge da elemento per stravolgere completamente l'essere umano e la sua consapevolezza, dinanzi ai pericoli della tecnica e ai rischi per il mondo e le generazioni future. Solo attraverso la paura siamo in grado di formulare i principi relativi alla salvaguardia dell'umanità. «Sappiamo *che cosa* è in gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco»¹⁶². Solo attraverso l'annuncio di una rovina è possibile ottenere con la forza ciò che con la ragione non si riesce a conseguire; detto altrimenti, solo attraverso la previsione di uno stravolgimento completo dell'uomo e della sua essenza riusciremo a cogliere tali pericoli. L'euristica della paura, pertanto, deve essere in grado, nell'incertezza, di spingere gli esseri umani a privilegiare la previsione cattiva rispetto a quella buona.

Nell'età globale, avviene una perversione della dinamica emotiva e cognitiva che comporta la «paradossale coesistenza di *assenza di paura* ed *eccesso di paura*»¹⁶³, proprio a causa del mutamento del pericolo. Oggi, esso si contraddistingue per il fatto di essere incerto e indeterminato, e ciò comporta il fatto che la paura non si converte necessariamente in un agire razionale. L'uomo, a causa del cambiamento che la natura ha subito (da oggetto esterno dell'agire umano, da controllare e addomesticare per i propri fini, è diventata un oggetto artificiale che ha così tanto a che fare con la tecnica che è ora potenzialmente produttrice di rischi inediti¹⁶⁴), è consegnato all'insicurezza e all'indeterminatezza. È avvenuto un passaggio dal pericolo al rischio¹⁶⁵. La

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, pp. 34-35.

¹⁶² *Ivi*, p. 35.

¹⁶³ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 131.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 132.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

prima caratteristica del rischio è quella di essere «il risultato dell'azione e della decisione umana»¹⁶⁶. Con il progresso dello sviluppo scientifico e tecnico, però, questa connessione tra il rischio e la decisione viene meno, perché ora si ha a che fare con «effetti indesiderati e sconosciuti, imprevedibili e spesso irreversibili»¹⁶⁷. Ulrich Beck, all'interno della sua opera *La società del rischio*¹⁶⁸, sostiene come i rischi della tarda modernità abbiano portato al crollo di ogni pretesa di calcolabilità, a causa della presenza di una nuova qualità:

[...] per loro natura essi minacciano la vita sulla terra in tutte le sue forme. Al loro confronto, i rischi professionali della prima industrializzazione appartengono ad un'altra era. Le basi normative per il calcolo (il concetto di incidente e di assicurazione, di prevenzione medica ecc.) non sono più adeguate alle dimensioni di fondo di queste moderne minacce. Questo significa che le modalità di calcolo del rischio, come sono state sinora definite dalla scienza e dalle istituzioni legali, collassano.¹⁶⁹

La tecnica ha, da una parte, portato miglioramenti alle nostre vite, ma, dall'altra, si è rivelata anche fonte di nuovi rischi e di nuove paure, le quali hanno a che vedere con il pericolo dell'autoconservazione dell'essere umano¹⁷⁰.

Dunque, gli strumenti offerti dal progresso scientifico e tecnologico non sono necessariamente migliorativi e positivi per l'uomo perché si sono trasformati in fonti di minacce imprevedibili. È necessario citare, ancora una volta, Anders e la sua formulazione del concetto di “dislivello prometeico”: la scissione tra il fare e il prevedere, il produrre e l'immaginare, genera una perversione del potere umano in impotenza¹⁷¹. L'*homo faber* passa da dominatore della natura a parodia di se stesso¹⁷²: «l'io globale appare dunque esposto a una spirale di angoscia e di insicurezza altrettanto pervasiva della sua vocazione all'illimitatezza»¹⁷³. Questa situazione è ulteriormente connessa al fatto che, come abbiamo visto poc'anzi, il rischio globale costituito dalla crisi ambientale è in un certo senso invisibile, in quanto i suoi effetti sono dettati dall'imprevedibilità e dal carattere solamente

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 133.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, 2000, Roma.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 28-29.

¹⁷⁰ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 134.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 135.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ivi*, p. 154.

potenziale dei suoi danni. Che conseguenze ha tutto ciò? Questo particolare tratto comporta «l'intervento di un atteggiamento riflessivo che interpreti i nuovi scenari attraverso un sapere che sia all'altezza delle nuove sfide»¹⁷⁴. Il carattere imprevedibile di questo genere particolare di rischi porta l'uomo a essere incapace di immaginare la conseguenza e la portata delle sue azioni:

Le facoltà si sono allontanate l'una dall'altra e non si vedono ormai più; non vedendosi più, non vengono più a contatto, e dato che non vengono più a contatto, non si fanno più male. Insomma: l'uomo, in quanto tale, non esiste più, ma esiste soltanto, da un lato, colui che agisce o produce e, da un altro lato, colui che sente; l'uomo *in quanto* produttore e l'uomo *in quanto* senziente, e soltanto questi frammenti specializzati di uomini hanno una realtà.¹⁷⁵

L'illimitata potenza dell'uomo non si pone più allo stesso livello della nostra immaginazione, e ciò è estremamente pericoloso proprio perché non siamo più in grado di avere una visione oggettiva dell'inaudita potenza delle nostre azioni; in altre parole, non siamo più capaci di riconoscerne il potenziale distruttivo. Si tratta di azioni che, ricordiamo, non mettono a repentaglio solo gli individui del presente e il mondo nel quale viviamo, ma anche e soprattutto le generazioni future, che non hanno modo di difendersi.

Esattamente il divario che sussiste tra il conoscere e il sentire genera una indisponibilità della paura¹⁷⁶. L'asincronia tra il sapere e l'agire (abbiamo analizzato nel primo capitolo come siamo oramai consapevoli dei pericoli ambientali) costituisce un tratto generale dell'essere umano, e non rappresenta un male in quanto fa parte della lentezza a noi appartenente delle trasformazioni del sentire. Questa caratteristica, però, degenera nel momento in cui tale divario diviene troppo ampio, comportando un serio pericolo per il genere umano e per il mondo¹⁷⁷. Siamo, dunque, di fronte all'assenza di paura.

Una possibile soluzione consiste nella riattivazione della paura stessa¹⁷⁸, nel senso della sua funzione produttiva, che permetta di affrontare al meglio il rischio:

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 155.

¹⁷⁵ Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 256.

¹⁷⁶ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 160.

¹⁷⁷ Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., pp. 251-252.

¹⁷⁸ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 187.

Essa è anche, e soprattutto, una passione elementare e universale, la cui prima, indispensabile funzione è quella di garantire l'autoconservazione tenendo viva, negli individui, la memoria della loro *vulnerabilità* di fronte ai rischi che di volta in volta possono provenire dalla natura [...].¹⁷⁹

La paura, dunque, permette di rendere consapevoli gli individui della loro intrinseca vulnerabilità, la quale è stata gradualmente offuscata, come abbiamo visto, dalle dinamiche dell'io moderno. Come sostiene Anders:

Perché ciò che ci manca soprattutto è *freedom «to» fear*, cioè: la capacità di sentire l'*angoscia adeguata*, quel contributo di angoscia che dovremmo fornire, se vogliamo liberarci realmente dal pericolo in cui versiamo, se vogliamo dunque raggiungere realmente *freedom from fear*. Si tratta dunque: *to fear in order to be free*; *di aver paura per essere liberi*; o semplicemente per sopravvivere.¹⁸⁰

Perché consiste proprio in questo il punto focale: in gioco c'è la sopravvivenza dell'umanità e dell'intero mondo:

Noi, uomini d'oggi, siamo i primi uomini a dominare l'Apocalisse, perciò siamo anche i primi a subire senza posa la sua minaccia. Siamo i primi Titani, perciò siamo anche *i primi* nani o *pigmei* – o come altro ci si voglia chiamare, noi esseri a cui è posta una scadenza collettiva – che non siamo più mortali come individui, ma come gruppo; e la cui esistenza è sottoposta a revoca.¹⁸¹

Nonostante Anders si riferisca in questo passo alla minaccia nucleare, risulta evidente come la sua tesi si possa applicare anche alla minaccia ecologica: al giorno d'oggi, sentiamo risuonare tali parole ovunque, dai media ai social, per ricordarci del nostro smisurato potere che pone in pericolo la nostra stessa esistenza, quella del mondo e quella delle future generazioni. Siamo noi a fare il futuro¹⁸².

Ritorna, a questo punto dell'analisi, l'euristica della paura avanzata da Jonas quale stratagemma per riattivare la paura, per renderla produttiva. L'aspetto emotivo, dinanzi alla minaccia della perdita, deve essere valorizzato se si vuole rispondere e rispettare l'imperativo della sopravvivenza. Ma, da sola, la paura non può essere sufficiente: essa può fungere da primo passo, da primo movente,

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 189.

¹⁸⁰ Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 250.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 227.

¹⁸² Cfr. *ivi*, p. 265.

in direzione di un'etica che sappia rispondere alle sfide concernenti il futuro, cioè per giungere ad un'etica della responsabilità. Alla luce di questo aspetto, è necessario analizzare il concetto di responsabilità.

Il termine “responsabilità”, a livello etimologico, rinvia al verbo latino *respondeo*¹⁸³: risulta immediatamente evidente il riferimento alla risposta. Essere responsabili, infatti, significa:

[...] “rispondere a”, rispondere all'appello che viene da una situazione, dal tempo che si vive, dalla storia, rispondere in ordine a qualcosa, ma è soprattutto rispondere a qualcuno e più ancora rispondere di qualcuno, tanto che si potrebbe addirittura affermare che senza il riferimento implicito o esplicito all'altro non c'è responsabilità.¹⁸⁴

All'interno della parola “responsabilità”, dunque, è insito il rimando ad una dimensione relazionale.

La nostra condizione odierna, caratterizzata da un lato da un potere con effetti anche su un futuro lontano, e dall'altro dal dislivello prometeico tra il sapere e il prevedere, comporta la possibilità di perdere il futuro e di non adempiere alla responsabilità che abbiamo nei confronti delle generazioni a venire. Appare allora necessario ampliare le nostre capacità temporali: «Dobbiamo cogliere gli avvenimenti più lontani nel tempo, quelli venturi, e sincronizzarli con *un* punto nel tempo, quello presente, come se succedessero ora»¹⁸⁵. E, dato che già ora nel presente l'emergenza climatica sta sortendo i suoi effetti, non è necessario volgere lo sguardo nel futuro per capire che questo problema ci riguarda già ora. Si potrebbe fare una connessione con una delle tre qualità principali che, secondo Weber, un uomo politico deve possedere: la lungimiranza¹⁸⁶, nel senso della capacità di prevedere gli effetti a lungo termine di un'azione.

Nell'era della sfida ambientale, la responsabilità si declina come una responsabilità per qualcuno, una risposta nei confronti di qualcuno: in palio c'è la sopravvivenza delle generazioni future. In questa accezione, la responsabilità assume il ruolo di cura: il soggetto non risponde più semplicemente di qualcosa

¹⁸³ Cfr. Miano, *Responsabilità*, op. cit., p. 7.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 7-8.

¹⁸⁵ Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit., p. 266.

¹⁸⁶ M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004, p. 102.

(nel senso tradizionale di responsabilità come farsi carico delle proprie azioni), bensì ora risponde a qualcuno¹⁸⁷. Torna quel rimando al verbo latino *respondeo* e all'ambito della risposta:

[...] non riguarda la resa dei conti *ex-post-facto* per quanto è stato compiuto ma la determinazione del da-farsi, rispetto al quale io mi sento responsabile in primo luogo non per il mio comportamento e le sue conseguenze, bensì per la causa che mi impone di agire.¹⁸⁸

A rivestire un ruolo di primo piano è, ora, una logica relazionale rispetto a quella concernente la responsabilità giuridica: una logica che pone l'attenzione nei confronti dell'altro piuttosto che una logica simmetrica. Non altrettanto secondario è, inoltre, il fatto che ci si fa carico non solo delle proprie azioni e delle conseguenze che ne derivano, ma anche e soprattutto di ciò che il proprio agire determina nei confronti dell'altro. Questo aspetto costituisce il punto centrale: vedremo nel terzo e ultimo capitolo come la responsabilità per altri rappresenti la risposta alla vulnerabilità dell'altro, approfondendo meglio l'analisi attraverso Lévinas.

Infatti, nonostante le riflessioni di Anders e Jonas siano estremamente utili e funzionali come punto di partenza per un'etica della responsabilità nei confronti dell'altro, esse sembrano non risultare sufficienti. Il merito di Anders consiste nel porre in evidenza come il rimedio che caratterizza l'età moderna sia contenuto nel male, esattamente nelle patologie che costituiscono l'individuo moderno¹⁸⁹: «poiché quegli *stessi* eventi negativi che l'era globale produce [...] possono suscitare risposte e soluzioni positive [...]»¹⁹⁰. Nonostante l'autore non menzioni direttamente il termine “responsabilità”, la sua proposta teorica risulta funzionale nell'ottica di un'etica di questo tipo: tale proposta infatti permette di superare la dicotomia tra il sé e l'altro, «in quanto restituisce al soggetto [...] la consapevolezza di far parte di un unico essere umano»¹⁹¹, accomunato dai rischi globali, la cui unica soluzione è affrontarli insieme. Il limite di Jonas, invece, come abbiamo potuto vedere all'interno del primo capitolo, consiste nel fatto

¹⁸⁷ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 233.

¹⁸⁸ Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 117.

¹⁸⁹ E. Pulcini, *The responsible subject in the global age*, in «Sci eng ethics», 16, 2010, pp. 447-461.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

che presuppone un soggetto totalmente altruistico che è in grado di cogliere l'appello dell'altro, senza però essere altrettanto in grado di motivare tale scelta (ritorna il problema della motivazione ad agire), in quanto oscilla tra ragioni affettive che richiedono un'operazione intellettualistica (l'euristica della paura) e formulazioni deontologiche-metafisiche (dalla superiorità dell'essere sul nulla Jonas deriva il dover essere responsabili nei confronti delle generazioni future)¹⁹². Ciononostante, la sua analisi per quanto riguarda la cura nei confronti dell'altro pone al centro il concetto di amore: questo sentimento «rappresenta il risvolto positivo della *paura per l'altro*»¹⁹³, il quale può designare da spinta motivazionale verso il dovere della responsabilità.

All'interno del prossimo capitolo, entreremo nel dettaglio del nesso tra la responsabilità, la cura e l'altro quale possibile soluzione per affrontare seriamente il rischio globale costituito dall'emergenza climatica.

¹⁹² Pulcini, *Tra cura e giustizia*, op. cit., p. 115.

¹⁹³ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 229.

Capitolo 3: La figura dell'Altro

Abbiamo già detto come siamo tutti, chi più chi meno, consapevoli del pericolo oggettivo rappresentato dall'emergenza climatica, che mette a rischio l'esistenza delle generazioni future e, in generale, del nostro pianeta. Il problema, però, come abbiamo già evidenziato all'interno del primo capitolo, riguarda il piano motivazionale: la consapevolezza soggettiva del pericolo e la traduzione in un agire pratico delle nostre preoccupazioni. Infatti, la domanda che dobbiamo porci è la seguente: «disponiamo oggi di una soggettività capace di cogliere l'opportunità di riconoscersi come membro di una comunità transgenerazionale che includa anche le generazioni future»¹⁹⁴? In questione è il fatto che l'uomo, per riuscire in tale obiettivo, dovrebbe essere capace di andare oltre il proprio egoistico interesse. «Di quale forma di soggettività abbiamo bisogno affinché gli individui del mondo globalizzato siano in grado di pensarsi e di agire come un'unica umanità?»¹⁹⁵. La riflessione deve vertere sul bisogno di ripensare la concezione dell'individuo moderno secondo il canone dell'*homo oeconomicus*, mettendo così in discussione l'immagine di un soggetto autoreferenziale e padrone di sé che è unicamente interessato a perseguire il proprio interesse.

3.1 Il primato dell'alterità

Visto che la proposta jonasiana di una «*responsabilità per*»¹⁹⁶, seppur declinata in una visione altruistica, risulta insufficiente dal punto di vista soggettivo, ci dirigiamo ora verso una responsabilità che fa riferimento alla «*vulnerabilità del soggetto all'altro*»¹⁹⁷. Infatti, nell'era dell'individualismo moderno, il richiamo jonasiano al dovere non sembra essere adeguato: l'unica autorità alla quale l'io risponde è rappresentata dalla figura dell'altro. Appare dunque necessario ricostruire quel legame sociale che si è dissolto nel tempo. Dobbiamo riflettere su

¹⁹⁴ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, op. cit., p. 113.

¹⁹⁵ *Ivi*, pp. 113-114.

¹⁹⁶ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 232.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 236.

una soggettività di questo tipo, che sia capace di risvegliare internamente la sensazione di paura e di preoccuparsi per il destino dell'umanità e del mondo.

Per cercare di delineare un soggetto che sia in grado di riconoscersi come intrinsecamente dipendente dall'altro, il riferimento principale è costituito dal pensiero di Lévinas. La responsabilità nei confronti dell'altro, secondo il filosofo francese, si configura come la modalità essenziale della soggettività. L'altro detiene nei miei confronti una precedenza assoluta, al punto che la responsabilità è anteriore rispetto alla libertà:

La responsabilità per altri non può aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione. La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà, da un «prima-di-ogni-ricordo» [...] da un al di qua o al di là dell'essenza.¹⁹⁸

Pertanto, l'origine della responsabilità risiede in questa risposta obbligata nei confronti dell'altro, che Lévinas descrive come una chiamata, una convocazione, che proviene dal Volto dell'altro:

L'eccezionale di questo modo di segnalarsi consiste nell'ordinarmi verso il volto dell'altro [...] Tutti gli attributi negativi che enunciano l'al di là dell'essenza divengono positività nella responsabilità, risposta che risponde a una provocazione non tematizzabile, cioè non-vocazione, trauma; che risponde prima di ogni comprensione, di un debito contratto prima di ogni libertà, prima di ogni coscienza, prima di ogni presente.¹⁹⁹

Il Volto dell'altro rappresenta l'epifania dell'altro, «l'espressione ineludibile di un comando che precede la decisione del soggetto e che lo obbliga, prima ancora di essere formulato, a una risposta alla quale è impossibile sottrarsi»²⁰⁰. Scrive Lévinas:

Il paradosso di questa responsabilità è dato dal fatto che io mi trovo obbligato senza che questo obbligo abbia avuto origine in me [...]. Come se il primo movimento della responsabilità non potesse consistere né nell'attendere né nell'accogliere l'ordine (questa sarebbe ancora una quasi attività), ma nell'obbedire ad esso prima che si formuli.²⁰¹

¹⁹⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983, p. 15.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 16.

²⁰⁰ Pulcini, *La cura del mondo*, op. cit., p. 237.

²⁰¹ Lévinas, *Altrimenti che essere*, op. cit., p. 18.

L'altro si presenta in tutta la sua miseria e nudità, opponendo una sorta di resistenza etica che non permette, da parte dell'Io, assimilazione alcuna, e pertanto il soggetto non può non ascoltare l'appello proveniente dall'altro²⁰²:

La responsabilità per Altri – nella sua anteriorità alla mia libertà -, nella sua anteriorità al presente e alla rappresentazione è una passività più passiva di ogni passività, esposizione all'altro senza assunzione di questa esposizione.²⁰³

Per quale motivo l'altro comporta tutto questo sconvolgimento e lo fa attraverso il volto? Perché quest'ultimo non è tematizzabile; con il proprio volto l'altro si mostra come irriducibile, rimanendo esteriore.

Dunque, compiendo sempre un paragone con la proposta di Jonas, Lévinas si pone in un'ottica maggiormente unilaterale e asimmetrica: infatti, io sono responsabile dell'altro a prescindere dal fatto che quest'ultimo possa esserlo nei miei confronti²⁰⁴. In Lévinas ricorre il tema dell'ostaggio²⁰⁵: essere responsabili significa rispondere alla chiamata proveniente dall'altro, la quale mi consegna come ostaggio all'altro²⁰⁶. Va detto, però, che il fatto di divenire ostaggio dell'altro non significa che il soggetto venga negato: in effetti, è proprio la responsabilità nei confronti dell'altro che instaura la libertà caratterizzante lo stesso Io:

Ma l'Altro, assolutamente altro – Altri – non limita la libertà del medesimo. Chiamandola alla responsabilità, la instaura e la giustifica [...] La «resistenza» dell'altro non mi fa violenza, non agisce negativamente; ha una struttura positiva: etica.²⁰⁷

Lévinas, di fatto, sta criticando il soggetto inteso come coscienza: padrone e possessore di sé, dominante; l'oggetto di critica è quindi l'individuo così come viene concepito dal pensiero moderno. Va abbandonata questa impostazione egoistica e imperialistica²⁰⁸: si tratta «di uscire dall'ordine della coscienza e di operare una rottura radicale della prospettiva ontologica dell'essenza»²⁰⁹, di pensare

²⁰² E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1990, pp. 202-205.

²⁰³ Lévinas, *Altrimenti che essere*, p. 20.

²⁰⁴ Miano, *Responsabilità*, p. 101.

²⁰⁵ Lévinas, *Altrimenti che essere*, p. 16.

²⁰⁶ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 238.

²⁰⁷ Lévinas, *Totalità e infinito*, p. 202.

²⁰⁸ Miano, *Responsabilità*, p. 101.

²⁰⁹ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 238.

«la possibilità di uno sradicamento dell'essenza»²¹⁰, di spogliare l'io «della sua superbia e del suo imperialismo dominatore di io»²¹¹. Lévinas afferma:

Il se stesso non è nato di sua propria iniziativa come si pretende nei giochi e nelle figure della coscienza in cammino verso l'unità dell'Idea, dove, coincidendo con se stesso, libero in quanto totalità che non lascia niente fuori e, così, pienamente ragionevole, esso si pone come termine sempre convertibile in relazione: coscienza di sé. Il se stesso si ipostatizza altrimenti: esso si annoda indissolubilmente in una responsabilità per gli altri.²¹²

Va ribadito ancora una volta come non siamo dinanzi ad una concezione totalmente altruistica della responsabilità: il soggetto non subisce né una negazione né una dissoluzione, bensì un'espropriazione, un rovesciamento in positivo dei suoi attributi negativi²¹³. Assistiamo così ad una relazione inversamente proporzionale fra l'imperialismo dell'io e il soggetto responsabile:

Più ritorno a Me, più mi spoglio – sotto l'effetto del trauma della persecuzione – della mia libertà di soggetto costituito, volontario, imperialista, più mi scopro responsabile; più sono giusto, più sono colpevole. Io sono «in sé» attraverso gli altri.²¹⁴

Lévinas sostiene come la filosofia dell'Occidente sia una filosofia della totalità. Cosa si intende con questo termine? Ci si riferisce, in questo preciso caso, al mondo che circonda l'io, a tutto ciò che lo circonda. Pertanto, si tratterebbe di una filosofia della totalità in quanto ha posto l'io come totalità al quale tutto deve essere ricondotto. Qual è, però, il problema di questa impostazione? Risiede nel fatto che il vivente ritiene di essere al centro dell'essere, come se ne fosse l'origine dalla quale tutto è posto e creato²¹⁵. Tutto ciò comporta l'assenza del pensiero, perché è solamente con l'ingresso in scena dell'altro che il pensiero ha inizio:

Il pensiero ha inizio proprio nel momento in cui la coscienza diventa coscienza della propria particolarità, cioè quando concepisce l'esteriorità al di là della sua natura di vivente, dalla quale è

²¹⁰ Lévinas, *Altrimenti che essere*, p. 11.

²¹¹ *Ivi*, p. 138.

²¹² *Ivi*, p. 132.

²¹³ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 240.

²¹⁴ Lévinas, *Altrimenti che essere*, p. 141.

²¹⁵ E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999, p. 39.

rinchiusa, allorché diventa coscienza di sé e nello stesso tempo coscienza dell'esteriorità che oltrepassa la sua natura, allorché diventa metafisica.²¹⁶

Dunque, è solamente con l'inizio del pensiero che l'uomo arriva a percepire che c'è qualcosa esterno a lui; un mondo che, al contrario, non scaturisce dal soggetto stesso. «Il pensiero ha inizio con la possibilità di concepire una libertà esterna alla mia»²¹⁷: ciò comporta il fatto che percepisco la mia presenza nel mondo. E questo «manifesta un volto: le cose ci colpiscono in quanto *possedute* da altri»²¹⁸.

Il volto, abbiamo detto, rimane esteriore all'io. Questa esteriorità assoluta, con la quale si dà l'altro, richiede la rottura della totalità. Infatti, il volto rappresenta la manifestazione dell'alterità in quanto alterità assoluta: Ecco perché si tratta di una relazione asimmetrica: l'io non può ridurre l'alterità a una mera proiezione della propria alterità perché i termini assoluti ora sono due, ovvero il medesimo e l'altro. A questo punto l'io è costretto a ripensare la concezione di totalità che aveva assunto all'inizio.

Questo impegno dal quale l'io non può fuggire porta il soggetto a vivere un'inquietudine e a rinunciare alla propria posizione di privilegio. Lévinas menziona persino il termine di “sostituzione”:

questa passività nella prossimità a causa di un'alterità in me, questa passività della ricorrenza a sé che non è tuttavia l'alienazione di un'identità tradita – che può essere d'altro se non la sostituzione di me agli altri? Non alienazione tuttavia – perché l'Altro nel medesimo è la mia sostituzione all'altro secondo la *responsabilità*, per la quale, *insostituibile* sono convocato.²¹⁹

Il soggetto si sente così tanto responsabile nei confronti dell'altro che si sente spinto sino a mettersi al suo posto, alla sua sostituzione appunto²²⁰. L'io è insostituibile e singolare: «L'io si scopre «uno e insostituibile» nel momento stesso in cui si scopre responsabile, nel momento in cui si denuda, si svuota, si espone ad Altri»²²¹.

Come si iscrive la riflessione di Lévinas all'interno del nostro discorso? La sua proposta etica risulta rilevante in quanto ci permette di capire come essere io

²¹⁶ *Ivi*, p. 41.

²¹⁷ *Ivi*, p. 44.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Lévinas, *Altrimenti che essere*, p. 143.

²²⁰ Miano, *Responsabilità*, p. 101.

²²¹ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 241.

significhi non potersi sottrarre alla responsabilità, al rispondere. E questo può valere non solo per le persone attualmente presenti, ma anche per le generazioni future. L'altro, infatti, può essere rappresentato anche da quest'ultime.

3.2 Alterità e vulnerabilità

La responsabilità si configura, in Lévinas, a partire da questa soggettività-ostaggio che trova la fonte dell'eticità nella propria vulnerabilità²²²:

Bisogna forse pronunciare la parola espiazione e pensare la soggettività del soggetto, *l'altrimenti che essere* come espiazione? Questo sarebbe forse audace e prematuro. Almeno ci si può chiedere se la soggettività come significazione, come l'uno-per-l'altro, non si riferisca alla vulnerabilità dell'Io, all'incomunicabile, alla non-concettualizzabile sensibilità.²²³

Il termine "vulnerabilità" è ricorrente all'interno della sua riflessione. È nella condizione di soggetto vulnerabile che sentimenti sociali come la solidarietà e la generosità trovano la propria fonte:

È a causa della condizione di ostaggio che nel mondo ci può essere pietà, compassione, perdono e prossimità. Anche la più piccola cosa, anche il più semplice «dopo-di-voi-signore». L'incondizione di ostaggio non è il caso limite della solidarietà, ma la condizione di ogni solidarietà.²²⁴

Questo ritorno sul concetto di vulnerabilità ci permette di delineare un individuo «che è tale solo in quanto risponde all'altro, che è sempre costitutivamente vincolato»²²⁵. Siamo di fronte, pertanto, ad un soggetto che risponde all'appello proveniente dall'altro, a quella vulnerabilità altrui menzionata in precedenza. Lo stesso soggetto si percepisce vulnerabile, nel senso di «aperto, esposto alla provocazione, costretto alla sfida e alla resistenza che proviene dall'altro»²²⁶. Dunque, attraverso una tale impostazione è anche possibile vedere come il soggetto, che avverte questo senso di responsabilità nei confronti dell'altro, non lo faccia né

²²² *Ivi*, p. 242.

²²³ Lévinas, *Altrimenti che essere*, p. 19.

²²⁴ *Ivi*, p. 148.

²²⁵ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 242.

²²⁶ *Ivi*, p. 243.

da una presunta posizione di autonomia e sovranità né, tantomeno, per un sentimento di benevolenza o amore²²⁷.

La vulnerabilità va intesa non solamente in termini dinamici, ma anche relazionali: infatti, sta emergendo una concezione della responsabilità che fa riferimento ad un soggetto relazionale. La vulnerabilità non indica solamente l'aspetto della fragilità del soggetto, ma anche la dipendenza di quest'ultimo dall'altro: è l'altro che costituisce il soggetto nel momento in cui ne fonda la responsabilità²²⁸. E quest'ultima esiste in quanto, da sempre, siamo «vincolati, legati, dipendenti da altri»²²⁹.

Compriamo ora un passo oltre. Il problema è coniugare questa proposta etica con l'io della contemporaneità, globalizzato e narcisista. A questo riguardo, stimolanti risultano essere, nuovamente, le riflessioni da parte di Butler, nella sua opera *Critica della violenza etica*²³⁰. In questo testo, l'autrice ripensa criticamente l'etica a partire proprio dalle riflessioni di Lévinas sulla vulnerabilità come dipendenza dall'altro. Anche in Butler troviamo la volontà di superare una determinata concezione del soggetto: autonomo, sovrano e padrone di sé. Scrive a riguardo:

Ma questa morte, se di morte si tratta, è solo la morte di un certo tipo di soggetto, con il quale non è mai stato possibile inaugurare alcunché: è la morte della fantasia di un'impossibile padronanza, di un controllo assoluto, la morte di ciò che in realtà non si è mai posseduto. In altre parole, è un lutto necessario.²³¹

Pensare la responsabilità comporta la morte di questo tipo di soggetto. Solo così sarà possibile svelare la struttura relazionale che, in realtà, compone il soggetto; solamente attraverso la morte del soggetto sovrano sarà possibile rendersi consapevoli della nostra dipendenza costitutiva dall'altro. E, con un linguaggio levinasiano, Butler intende l'altro come «colui che ci precede e ci convoca, provocando un decentramento e un disorientamento dell'Io»²³². Tutto ciò rappresenta una risorsa etica: l'apertura nei confronti dell'alterità, che inquieta il

²²⁷ *Ivi*, p. 242-243.

²²⁸ *Ivi*, p. 243

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006.

²³¹ *Ivi*, p. 91.

²³² Pulcini, *La cura del mondo*, p. 244.

soggetto e gli consente di comprendere i propri limiti, permette di rafforzare quel legame sociale che si è allentato sempre di più nel corso della modernità. Pertanto, il soggetto non è mai del tutto autosufficiente: non possiamo essere (e ritenerci) padroni della nostra stessa vita, in quanto essa «sgorga da una pluralità di condizioni sociali che non siamo in grado né di predeterminare né di controllare»²³³. Non possiamo essere autonomi perché «non siamo capaci di dare a noi stessi la nostra legge»²³⁴. Tale legge, che guida le nostre vite, «è dettata da un insieme di relazioni entro le quali siamo immersi, ma che sfugge al nostro controllo»²³⁵. Dobbiamo quindi riconoscere la nostra dipendenza dagli altri.

Dunque, anche in questa autrice, è possibile scorgere l'idea di una responsabilità che ha la propria origine nella risposta obbligata alla chiamata proveniente dall'altro, e non sulla libera scelta di un Io autonomo: «il primato, e cioè l'anteriorità e l'impronta dell'Altro, è qualcosa di originario e costitutivo, e non c'è formazione del "sé" al di fuori di questa intrusione originariamente passiva e subita»²³⁶. La vulnerabilità rappresenta, secondo Butler, qualcosa «di cui non possiamo sbarazzarci»²³⁷, che ci permette di ricordarci della nostra caratteristica di esseri dipendenti, fragili e limitati. Tutto ciò ci consente di mettere in discussione la visione narcisistica del sé. Si può sostenere come la responsabilità come risposta alla vulnerabilità dell'altro derivi dalla nostra stessa vulnerabilità all'altro²³⁸:

Ma cosa potrebbe significare costruire un'etica a partire da un ambito di radicale inintenzionalità? Per esempio, potrebbe voler dire non precludersi all'esposizione originaria e costitutiva all'Altro, non cercare di trasformare a tutti i costi il non voluto nel voluto, e, piuttosto, assumere la stessa insopportabilità di questa esposizione come segno e monito di una comune vulnerabilità, di una comune fisicità e di un comune rischio.²³⁹

L'ambito della responsabilità, infatti, non rappresenta un qualcosa di solipsistico in cui il soggetto si interroga a partire da sé, ma è necessaria la presenza di un altro

²³³ B. Giacomini, *Vulnerabilità e coabitazione non scelta: le condizioni dell'esistenza politica in Judith Butler*, in «Paradosso. Rivista di filosofia», 2021, n. 1, p. 85.

²³⁴ *Ivi*, p. 86.

²³⁵ *Ivi*, p. 87.

²³⁶ Butler, *Critica della violenza etica*, p. 131.

²³⁷ *Ivi*, p. 135.

²³⁸ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 245.

²³⁹ Butler, *Critica della violenza etica*, pp. 135-136.

con cui si ha a che fare²⁴⁰. E ciò avviene nell'incontro con l'altro, che entra nella mia vita come un intruso generando inquietudine. Ecco perché, come ha recentemente evidenziato Bruna Giacomini, la nostra responsabilità si costituisce «a partire da una reciproca e indissolubile implicazione dell'uno nell'altro che fa definitivamente fallire ogni possibile autosufficienza»²⁴¹.

La vulnerabilità delineata da Butler non va interpretata come uno stato di passività, ma come «parte di una scena sociale relazionale a cui sono sempre connesse possibilità di resistenza attiva»²⁴². L'etica stessa, nel senso di risposta alla chiamata proveniente dall'altro, trova il proprio fondamento nella vulnerabilità:

L'esposizione all'altro, il rischio di esserne distrutti e dunque la precarietà che ne deriva per la nostra vita ci rendono al contempo sensibili al suo richiamo. Noi siamo interpellati dall'altro *perché siamo vulnerabili ad appelli che non possiamo prevedere e per i quali non siamo preparati*. Entro la relazione etica che così ci definisce l'io viene spossessato dal tu e cerca di essere padrone di sé stesso. Tale spossessamento precede e rende possibile la risposta: rispondiamo non perché lo abbiamo deciso, ma perché siamo vulnerabili al richiamo dell'altro.²⁴³

Sempre sul ponte tra alterità e vulnerabilità, prendiamo ora in considerazione un altro autore: Paul Ricœur. Egli instaura un legame tra l'essere fragile e la responsabilità a partire proprio da quest'ultima. Con spirito jonasiano, egli afferma come la responsabilità riguardi il fragile, che definisce come «ciò che è perituro per debolezza naturale e ciò che è minacciato dai colpi della violenza storica»²⁴⁴. La fragilità viene interpretata dall'autore «come vulnerabilità, precarietà, dipendenza e impossibilità di essere pienamente padroni di sé»²⁴⁵. La vulnerabilità si configura allora come «ciò che ha il potere di risvegliare il nostro sentimento, di provocare il nostro dolore e la nostra indignazione, la nostra preoccupazione»²⁴⁶. Noi avvertiamo l'imperativo della responsabilità di fronte a qualcosa di «deplorable, insostenibile, inammissibile, ingiustificabile»²⁴⁷. L'essere vulnerabile da parte dell'altro ci rende

²⁴⁰ Giacomini, *Vulnerabilità e coabitazione non scelta*, p. 72.

²⁴¹ *Ivi*, pp. 72-73.

²⁴² *Ivi*, p. 73.

²⁴³ *Ivi*, p. 75.

²⁴⁴ P. Ricœur, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, Giunti, Prato, 1994, p. 108.

²⁴⁵ L. B. Cantoni, *In difesa della fragilità. Dalla vulnerabilità all'autonomia tra Paul Ricœur ed Emmanuel Lévinas*, in «Paradosso. Rivista di filosofia», 2021, n. 1, p. 23.

²⁴⁶ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 117.

²⁴⁷ Ricœur, *Persona, comunità e istituzioni*, p. 108.

responsabili: esige la nostra cura²⁴⁸. È il fragile stesso a farlo: Ricœur menziona la fiducia quale legame che l'altro sente nei nostri confronti:

Il fragile che è qualcuno conta su di noi; egli attende il nostro aiuto e le nostre cure; confida nel fatto che noi faremo questo [...] Ne risulta che nel sentimento di responsabilità *noi sentiamo* di essere *resi* responsabili di..., da...²⁴⁹

Anche in Ricœur, dunque, come in Lévinas, il soggetto diventa tale nel momento in cui compie questa apertura verso l'altro, costituendosi «come soggetto *in relazione*, consapevole della condizione di reciproca dipendenza che caratterizza l'umano»²⁵⁰. Diventiamo responsabili solamente nel rapporto con l'altro: «dal momento che l'altro [...] ripone fiducia in me, ciò su cui egli conta è proprio che io manterrò la mia parola»²⁵¹.

Sempre in riferimento al *Principio responsabilità* di Jonas, Ricœur analizza il concetto di responsabilità in relazione all'idea di imputabilità. Con questa, il filosofo francese si riferisce al fatto di rispondere delle proprie azioni, del peso che hanno: la responsabilità indicherebbe, secondo un'idea tradizionale, se stessi come gli autori dei propri atti²⁵². Ed è nei confronti del filosofo tedesco che Ricœur riconosce il grande merito di aver posto nuovamente al centro della riflessione etica la nozione di responsabilità, collegandola, come abbiamo visto, alla sfera del futuro e delle generazioni future²⁵³. Dunque, non si è più responsabili solo per ciò che è già accaduto in passato, ma anche per ciò che deve ancora accadere. La fragilità e la vulnerabilità, che contraddistinguono l'altro in quanto alterità assoluta, ancora di più caratterizzano coloro che tutt'ora non esistono, in quanto questi ultimi sono dipendenti da noi e dalle nostre azioni. Il nostro è un impegno al quale non possiamo venire meno. Scrive Ricœur:

Allora, questa è la domanda: che faremo di questo essere fragile, che cosa faremo per lui? È verso il futuro di un essere che bisogna aiutare a sopravvivere, a crescere, che noi siamo spinti. E questo futuro può essere molto lontano dal nostro presente, come accade nei casi considerati da Hans

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ivi*, pp. 108-109.

²⁵⁰ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 117.

²⁵¹ Ricœur, *Persona, comunità e istituzioni*, p. 110.

²⁵² *Ivi*, p. 109.

²⁵³ Miano, *Responsabilità*, p. 174.

Jonas, essenzialmente quelli delle minacce inflitte all'ambiente, all'ecosistema in seno al quale si svolge l'avventura umana. L'imperativo che ci chiede di agire in modo che ci sia ancora un'umanità dopo di noi ci indirizza verso un futuro tanto vasto quanto sono lontani gli effetti dei nostri interventi tecnologici.²⁵⁴

Prima di procedere oltre con il prossimo paragrafo, ritengo opportuno focalizzare per un momento l'attenzione su una differenza tra la proposta etica di Lévinas e quella di Ricœur. Sebbene in entrambi gli autori la chiamata proveniente dall'altro costituisca l'inizio della responsabilità, in Ricœur è presente qualcosa anche prima della risposta all'appello dell'altro. E per qualcosa il filosofo francese intende una «consistenza autonoma del sé»²⁵⁵, che rappresenterebbe una condizione iniziale e necessaria se si vuole comprendere pienamente la convocazione da parte dell'altro e accettarla. Dunque, «una qualche stima di sé, senza la quale non potrebbe sussistere alcun soggetto morale»²⁵⁶. Si potrebbe parlare di carattere “immediato” per quanto riguarda l'incontro con l'altro in Lévinas e di carattere “mediato” per quanto concerne Ricœur²⁵⁷. Questa differenza potrebbe risalire a quella tra la responsabilità nei termini di imputabilità (la capacità di rispondere dei propri atti) e la responsabilità come risposta all'altro²⁵⁸, o meglio alla vulnerabilità dell'altro. Anche se poi, va detto, le due diverse formulazioni si confondono tra di loro, non avendo una separazione netta: anche nella risposta all'altro il soggetto compie un primo passaggio riflessivo perché la responsabilità ha a che fare con i propri atti; ma, allo stesso tempo, il momento di inizio della responsabilità è profondamente legato all'essere fragile dell'altro. A riguardo:

“Eccomi” è la voce del giusto che, chiamato a rispondere, è responsabile, cioè si fa carico della passività e dell'esposizione dell'altro (è vulnerabile all'altro), ma al contempo in questa apertura egli trova spazio per esprimere la propria capacità, intesa qui anche come ampiezza della frattura in grado di accogliere l'alterità [...].²⁵⁹

²⁵⁴ Ricœur, *Persona, comunità e istituzioni*, p. 109.

²⁵⁵ J. Michel, C. Canullo (a cura di), *Il rinnovamento dell'ermeneutica. Con e oltre Paul Ricœur*, Quodlibet, Macerata, 2020, p. 125.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 126.

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 129.

²⁵⁹ Cantoni, *In difesa della fragilità*, p. 35.

Entrambe le posizioni filosofiche appaiono molto stimolanti, e il punto che a noi interessa riguarda l'apertura che il soggetto compie nei confronti dell'altro, sulla base delle loro vulnerabilità comuni. Dunque, la posizione di Ricœur a riguardo si basa «sul soggetto e sulla sua capacità di rispondere alla chiamata dell'altro in quanto si riconosce costitutivamente *in debito* verso l'altro»²⁶⁰. Ed è su questo punto che ci concentreremo nel prossimo paragrafo.

3.3 Debito e dono

I concetti di debito e di dono possono risultare alquanto stimolanti nell'ottica di ricostruire quel legame sociale andato perduto con il soggetto moderno. Per ricreare quel sentimento di solidarietà che connette gli individui, però, va immediatamente evidenziato come questi due termini, in particolar modo quello di “debito”, non debbano essere intesi alla luce di una loro connotazione negativa: ci riferiamo alla lettura di questa nozione nei termini di peso e di colpa, provati verso l'altro e verso le generazioni future²⁶¹. Se, al contrario, li valutiamo a partire dalla loro radice comunitaria, essi possono risultare estremamente funzionali per l'analisi che stiamo proponendo in queste pagine.

È possibile, infatti, pensare il debito come una condizione che accomuna tutti noi, oggi più che mai. In questo modo, non è il singolo individuo a trovarsi a rispondere di questo peso, bensì siamo noi tutti. Se assumiamo quest'ottica, ecco che la comunità si ritrova unita, ed è possibile recuperare quel legame sociale e di solidarietà²⁶² che, per come la modernità ha concepito l'idea di soggetto, è andato perduto.

Un'ulteriore mossa che possiamo fare per riconoscere la valenza positiva del concetto di debito consiste nel recuperarne il significato originario: quello di *munus*, ovvero dono²⁶³. In questo caso, però, il termine dono va inteso secondo la sua accezione negativa: esso è ciò che accomuna tutti gli esseri umani nel senso di condividere una mancanza. I soggetti si trovano calati dalla loro presunta posizione

²⁶⁰ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 117.

²⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 117-118.

²⁶² Si veda D. Graeber, *Debito. I primi 5000 anni*, Il Saggiatore, Milano, 2012.

²⁶³ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013.

di sovranità e legati da questo reciproco impegno rappresentato dal dono²⁶⁴. Esso si configurerebbe come un debito appunto, come ciò che «non si può non dare»²⁶⁵. Si verrebbe a rompere il paradigma della modernità e dell'*homo oeconomicus* e si ricostruirebbe, invece, il legame sociale che connette gli esseri umani; in una tale cornice, infatti, il dono verrebbe visto come un debito, e dunque come un dovere che ci vincola tutti²⁶⁶.

La logica del dono non può che essere asimmetrica: non è vincolata alla risposta dell'altro. Questo non comporta che si tratti di puro altruismo; infatti ci troviamo di fronte ad una logica della reciprocità²⁶⁷, nella quale assistiamo alla «creazione di un legame e la riaffermazione del valore intrinseco del legame sociale»²⁶⁸. È possibile proiettare tale logica nel tempo, arrivando a restituire il dono non a colui dal quale si è ricevuto, ma a qualcun altro²⁶⁹, cioè alle generazioni future. A questo riguardo, Godbout ha coniato l'espressione «debito reciproco positivo»²⁷⁰, che allude a un dinamismo che si innesca «quando chi riceve, invece di restituire, dona a sua volta»²⁷¹. All'interno di questa dinamica, «non si restituisce più, si dà soltanto»²⁷². Siamo di fronte a una tipologia di debito in cui il soggetto non avverte la necessità di saldare il debito stesso; al contrario, donare a propria volta è simbolo della nostra costitutiva dipendenza da altri, laddove la fiducia rappresenta l'elemento principale di questo legame sociale²⁷³. Scrive Godbout:

A un livello generale è così che si può comprendere il discorso degli attori che esprimono la loro fiducia in una rete in cui le cose circolano e finiscono col tornare in un modo o nell'altro, una sorta di legge dell'universo o della società che fa sì che si doni perché si vuol far parte di questo sistema, perché si sente che ciò rientra tra le condizioni per far parte della società.²⁷⁴

Dunque, collocarsi in un rapporto di reciprocità in cui si dona significa «pensarsi all'interno di reti di interdipendenza, esporsi al rischio della risposta dell'altro e

²⁶⁴ Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006.

²⁶⁵ *Ivi*, p. XIV.

²⁶⁶ Cfr. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 118.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 119.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pp. 58-61.

²⁷¹ *Ivi*, p. 59.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 119.

²⁷⁴ Godbout, *Il linguaggio del dono*, p. 85.

scommettere sul legame sociale»²⁷⁵. Tale rapporto di reciprocità si può esprimere attraverso la figura del circolo:

Il dono [...] disegna un circolo senza ritorno e senza appropriazione [...] che [...] continuamente si rinnova nel ricevere e ricambiare. Ciò che è dato viene preso e ripreso, ma non per essere trattenuto o per annullare il dono ripagandolo con una restituzione, ma per tornare a dare o, ricevendo, per rendere possibile all'altro di aver dato.²⁷⁶

In questo circolo, essenziali sono lo squilibrio e l'asimmetria: considerare il rapporto con le generazioni future alla luce di questi aspetti può permettere di considerare l'atto del dono al di fuori della sfera meramente economica.

Infatti, il dono permette di costruire un paradigma che non risponde ai canoni dell'utilitarismo. A prevalere sarebbe la «tensione comunitaria»²⁷⁷ rispetto alla ricerca dell'utile, il desiderio di legame rispetto al perseguimento dell'interesse personale: «il dono costituisce il sistema dei rapporti propriamente sociali in quanto questi sono irriducibili ai rapporti di interesse economico o di potere»²⁷⁸. Dunque, il dono va oltre l'ambito dell'utile, perché, se prendiamo in considerazione le cose che regaliamo, esse simboleggiano il valore della relazione e del legame sociale²⁷⁹. Inoltre, anche per colui che riceve il dono, il rapporto che si viene a creare non può essere valutato come un rapporto di scambio, in quanto «ricevere qualcosa come dono significa [...] assumersi un impegno inestinguibile»²⁸⁰, perché può portare a sua volta a donare piuttosto che a ricambiare²⁸¹.

Giunti a questo punto, però, chiediamoci:

[...] perché si dona? Perché si decide di donare? Perché si offre il proprio tempo, la propria energia, il proprio lavoro anche a chi non si conosce? Perché si ha cura anche di coloro che vivranno dopo la nostra morte?²⁸²

Siamo dentro ad una logica della perfetta gratuità. Donare a estranei rientra in questa categoria, in quanto non si tratta di donare all'amico, al fratello o al vicino,

²⁷⁵ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 120.

²⁷⁶ B. Giacomini, *In cambio di nulla. Figure del dono*, Il Poligrafo, Padova, 2006, p. 179.

²⁷⁷ Pulcini, *L'individuo senza passioni*, p. 177.

²⁷⁸ J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 22.

²⁷⁹ Pulcini, *L'individuo senza passioni*, p. 180.

²⁸⁰ Giacomini, *In cambio di nulla*, p. 42.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ivi*, p. 193.

bensi a persone sconosciute delle quali non conosciamo il volto e che tutt'ora non esistono²⁸³. Qui risiede la più forte motivazione del dono:

Perché si dona? [...] per collegarsi, mettersi in presa con la vita, per far circolare le cose in un sistema vivente, per rompere la solitudine, per far parte di nuovo della catena, trasmettere, sentire che non si è soli e che si «appartiene», che si fa parte di qualcosa di più vasto e in particolare dell'umanità, ogni volta che si fa un dono a uno sconosciuto, a uno straniero, a qualcuno che vive all'altro capo del pianeta, che non si vedrà mai.²⁸⁴

Queste parole immediatamente ricordano ciò che abbiamo affrontato nel primo capitolo, ovverosia il tema della motivazione ad agire per il bene delle generazioni future. Queste motivazioni indirette delineate da Godbout possono spingere ad assumerci la responsabilità verso coloro che verranno, mossi dalla «consapevolezza di condividere una condizione di debito reciproco alimentata dal sentirsi membri di una comunità di destino globale»²⁸⁵ o dal «riconoscimento dei rischi e dei danni potenzialmente irreversibili prodotti dal nostro potere»²⁸⁶.

Dalla consapevolezza della propria vulnerabilità e dal nostro essere in debito, possiamo prenderci cura delle generazioni future. Ribadiamo ancora una volta come il debito non debba essere visto negativamente, ma secondo la logica del dono: «In quella vita particolare che è la nostra vita sociale, noi stessi possiamo “restare in debito”, come si dice ancora fra noi. Bisogna dare in cambio più di quanto si sia ricevuto»²⁸⁷.

La possibilità del dono, però, costituisce una scelta, la richiede²⁸⁸. Ed essendo una scelta, ciò comporta il fatto di esseri liberi di non prendere una tale decisione. Il dono tuttavia può rappresentare il sentimento di bisogno dell'uomo di rompere l'individualismo moderno: «nasce dal desiderio dell'altro, del legame con l'altro in quanto fine a se stesso»²⁸⁹. Questo desiderio a sua volta è generato dal fatto che

²⁸³ *Ivi*, p. 192.

²⁸⁴ Godbout, *Il linguaggio del dono*, p. 28.

²⁸⁵ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 123.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002, p. 270.

²⁸⁸ Pulcini, *L'individuo senza passioni*, p. 193.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 194.

siamo capaci e coscienti di percepire la nostra vulnerabilità, il nostro essere fragili, la nostra insufficienza. In altri termini, la passione del dono:

[...] scaturisce, quindi, si potrebbe dire, dal *patire* la propria mancanza, dal disagio prodotto dalla propria separatezza; un disagio che si traduce, nella forma peculiare del dono a estranei, nel desiderio *attivo* di ristabilire un contatto, una connessione con l'altro in quanto tale.²⁹⁰

Ritornando sulla caratteristica dell'asimmetria anche per quanto riguarda il tema del debito e del dono, si può affermare come proprio essa apra la possibilità di ripensare il soggetto, il quale «si libera di ogni presunzione di autonomia e autosufficienza e accetta la propria costitutiva dipendenza»²⁹¹. Il risultato è quindi un soggetto che si apre verso l'altro. I due principi che muovono questo Io sono il riconoscimento della dipendenza e la valorizzazione dell'asimmetria²⁹²: così è possibile mettere in crisi, tramite il dono, il «progetto immunitario» dell'individuo moderno²⁹³. E l'asimmetria comporta un forte rischio, in quanto:

Chi dona a qualcuno che non ha volto né nome, che è sconosciuto e remoto, si espone volontariamente e liberamente a un rischio che può essere affrontato solo a partire da una fiducia illimitata nel legame sociale; una fiducia che si traduce nel desiderio cogente di riconfermare la propria appartenenza a un tessuto comunitario in cui l'altro è percepito come il donatore di senso della propria esistenza.²⁹⁴

Pertanto, la logica inerente alla condizione di debito e alla forma del dono permette di andare oltre il paradigma dell'individuo moderno. Stiamo cercando di fondare sempre di più quell'apertura necessaria nei confronti dell'altro, unica via per provare a fornire delle soluzioni alle patologie caratterizzanti l'*homo oeconomicus*. Nel donare, il soggetto «compie un atto che presuppone una *dislocazione radicale dello statuto di alterità*»²⁹⁵; in effetti, nel dono «l'altro è il *simbolo dell'insufficienza dell'io*; è memoria vivente e concreta della sua incompiutezza»²⁹⁶. Donando, rispondiamo a quell'appello che l'altro ci invia e al

²⁹⁰ *Ivi*, p. 195.

²⁹¹ *Ivi*, p. 206.

²⁹² *Ivi*, p. 207.

²⁹³ Esposito, *Communitas*, p. XXIV

²⁹⁴ Pulcini, *L'individuo senza passioni*, p. 209.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 212.

²⁹⁶ *Ibidem*.

quale non possiamo mancare di rispondere; questa convocazione rompe ogni paradigma individualistico e permette di percepire la nostra fragilità e vulnerabilità²⁹⁷. Nel momento in cui dona, il soggetto rompe la propria autoreferenzialità all'interno della quale si presume autonomo e autosufficiente; il dono infatti permette di mettere in questione il soggetto stesso da parte dell'altro, che ci chiama e obbliga a prenderci la nostra responsabilità²⁹⁸.

Ciononostante, rimane un'operazione non semplice da parte del soggetto. Infatti, ben diverso è affrontare il tema dell'alterità e del dono nei confronti delle generazioni future. L'apertura verso un altro non ancora esistente è possibile solamente per mezzo della capacità di immaginazione, per provare a “mettersi nei suoi panni”.

3.4 Riattivare la capacità dell'immaginazione

Nell'ottica del tentativo di porsi al posto dell'altro, illuminanti risultano essere le riflessioni di Pulcini per quanto concerne il tema dell'empatia²⁹⁹:

[...] l'empatia apre una prospettiva di grande interesse sulla struttura antropologica del soggetto, rivelandone l'irriducibilità alle sole passioni egoistiche e la costitutiva tendenza al comportamento prosociale.³⁰⁰

L'empatia sarebbe ciò che ci permette di «partecipare [...] alle emozioni e all'esperienza dell'altro»³⁰¹; si caratterizza per essere quella capacità che ci fa sentire l'altro e ne implica la scoperta, dandoci la possibilità di riconoscere la sua esistenza nel mondo in cui viviamo³⁰². Senza entrare, però, maggiormente nel dibattito che è stato svolto sul concetto di empatia, domandiamoci come fa Pulcini:

che cosa vuol dire partecipare alle emozioni e all'esperienza dell'altro? Si tratta di un processo emotivo o cognitivo? Dove si colloca il confine tra l'io e l'altro? Chi è propriamente l'altro nella relazione empatica: il prossimo, il familiare o anche il distante? E soprattutto, c'è un ruolo etico e sociale dell'empatia, e in che cosa consiste?³⁰³

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ivi*, pp. 212-213.

²⁹⁹ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, pp. 15-31.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 19.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ivi*, pp. 19-20.

³⁰³ *Ivi*, p. 20.

Gli interrogativi sono diversi così come gli ambiti disciplinari che affrontano il tema in questione. Soprattutto per il problema che stiamo analizzando, risulta difficile comprendere come si possa mostrare empatia verso coloro che tutt'ora non esistono. Ed è proprio qui che entra in gioco la forza dell'immaginazione, su cui ora vorrei concentrare l'attenzione.

In che termini l'empatia risulta profondamente connessa all'immaginazione? Abbiamo detto come la prima consista nel sentire ciò che vive l'altra persona. Ed è proprio su questo aspetto che l'immaginazione svolge un ruolo essenziale: come potremmo infatti provare a partecipare all'esperienza che l'altro (soprattutto se non ancora esistente) vive se non per mezzo di questa capacità? L'immaginazione ci permette di immedesimarci nell'altro, in quanto rappresenta un potere in grado di farci "vivere" situazioni, provare determinate emozioni, che possono anche non accadere realmente. Ad esempio, l'immaginazione può porci in una posizione neutra, in cui tentiamo di valutare le cose da un punto di vista imparziale. Tutti gli esperimenti mentali che l'immaginazione ci permette di fare (dal provare a sentire le emozioni di un'altra persona al valutare una situazione ideale da un punto di vista imparziale) testimoniano il fatto che la nostra capacità immaginativa può essere considerata illimitata³⁰⁴.

Sul problema del futuro a rischio, essa permetterebbe di «rispondere emotivamente a eventi inediti»³⁰⁵, ponendoci in una posizione che, senza usare la capacità di immaginare, non potremmo avere (o risulterebbe più complicato). Immedesimarci in coloro che verranno all'esistenza ci dà la possibilità di proiettarci in avanti, di provare a immaginare i loro pensieri e le loro emozioni; consente altresì di tentare di situarci in un ambiente futuro non più adatto alle caratteristiche dell'essere umano a causa del nostro agire sul pianeta. Nell'ottica di recuperare e ampliare il nostro senso di responsabilità, pertanto, la riattivazione dell'immaginazione sembra essenziale, esattamente per aprirsi nei confronti dell'altro non ancora esistente, cioè per tentare di immedesimarsi in lui. Nei

³⁰⁴ *Ivi*, p. 25.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 125.

confronti del binomio empatia-immaginazione così inteso, però, è possibile muovere alcune critiche³⁰⁶:

- 1) La prima consiste nel fatto che una persona può benissimo essere attenta e sensibile verso le generazioni future, provando empatia nei loro confronti, ma ciò non comporta che il soggetto si impegnerà realmente per affrontare il problema della loro sopravvivenza. Abbiamo già visto come riconoscere un pericolo non significa possedere le motivazioni necessarie per agire; si può quindi rimanere indifferenti alle esigenze altrui;
- 2) Questa ulteriore critica si concentra ulteriormente sulle motivazioni: l'empatia non sembra costituire una sufficiente fonte di motivazione ad agire.

È necessario, a questo punto, riflettere nuovamente sul concetto di euristica della paura formulato da Jonas. Infatti, è necessario riattivare la nostra capacità di immaginare per comprendere le possibili conseguenze del nostro agire sulle generazioni future e sull'ambiente³⁰⁷. Nell'analisi dei doveri per un'etica del futuro, il filosofo scrive:

L'assunzione di questo atteggiamento, attraverso l'educazione di sé alla disponibilità a *lasciarsi* influenzare e modificare dal benessere e dalla sventura, soltanto immaginate, delle generazioni future costituisce quindi il secondo dovere «propedeutico» dell'etica [...].³⁰⁸

L'immaginazione risulta centrale nella proposta di Jonas. Si deve immaginare, infatti, il *malum*³⁰⁹, in quanto esso né è mio né riguarda qualcosa vicino a me. Il pericolo che le generazioni future corrono costituisce un evento che, non avendo a che fare direttamente con noi, non ci colpisce allo stesso modo. Questa è la ragione per cui Jonas parla di *malum* immaginato³¹⁰: la paura va cercata perché non può, per le motivazioni elencate poc'anzi, sorgere spontaneamente³¹¹. Il pericolo va

³⁰⁶ *Ivi*, p. 126.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 130.

³⁰⁸ Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 36.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 198.

prefigurato, immaginato. In questo consiste il primo dovere per l'etica del futuro: «l'acquisizione anticipata dal pensiero di quell'idea»³¹². Questo pensiero capace di anticipazione altro non è che la capacità di immaginare: ciò è possibile ricavarlo nel momento in cui Jonas parla del timore come genere intellettuale che è figlio di un nostro atteggiamento³¹³. Solo in questo modo sarà possibile riattivare la paura nei confronti di un altro che è fragile e vulnerabile, la cui sopravvivenza è minacciata da noi e dalle nostre azioni. È all'immaginazione, pertanto, che Jonas affida la possibilità di provare paura per le generazioni future³¹⁴:

C'è bisogno in altri termini di una «euristica della paura» che si avvalga dell'immaginazione come facoltà capace di riattivare la paura nelle sue forme adeguate, e di trovare uno stimolo potente nella vulnerabilità dell'altro, nell'appello muto ma ineludibile che proviene dalle generazioni future.³¹⁵

Il potere dell'immaginazione risulta emblematico anche nell'analisi di Anders:

Se non vogliamo che tutto vada perduto, *il compito morale determinante al giorno d'oggi consiste nello sviluppo della fantasia morale*, cioè nel tentativo di vincere il «dislivello», di adeguare la capacità e l'elasticità della nostra immaginazione e del nostro sentire alla dimensione dei nostri prodotti e alla imprevedibile dismisura di ciò che possiamo perpetrare; nel portare allo stesso livello di noi produttori le nostre facoltà immaginative e sensitive.³¹⁶

Anche in Anders, pertanto, l'immaginazione funge da strumento per riattivare la capacità di sentire, insieme alla possibilità di vincere il dislivello prometeico. Il suo appello, infatti, consiste nel ristabilire un contatto tra il fare, o per meglio dire il produrre, e l'immaginazione: è necessario che ricerchiamo quel limite capace di restituirci alla condizione di esseri umani, limite che abbiamo travalicato³¹⁷. Con Anders siamo di fronte alla nostalgia della nostra condizione di individui limitati, fragili, vulnerabili³¹⁸. E solamente attraverso la riattivazione della capacità di

³¹² Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 36.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 130.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ Anders, *L'uomo è antiquato*, p. 256.

³¹⁷ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 131.

³¹⁸ *Ibidem*.

immaginare e sentire possiamo riuscire in ciò. Solo così possiamo mobilitarci «contro lo spettro della catastrofe»³¹⁹.

Ancora una volta ribadiamo come il campo nel quale ci stiamo muovendo è costituito dall'incertezza, perché avere a che fare con il futuro in questa epoca comporta questo. Ma se desideriamo realmente prenderci cura del mondo e di coloro che verranno, dobbiamo appunto provare a metterci al loro posto. L'immaginazione «ci rende capaci di distaccarci da ciò che è *dato*, per introdurre qualcosa di nuovo nel mondo»³²⁰. La riattivazione di tale capacità ci permetterebbe, dunque, di cogliere meglio i pericoli a cui stiamo andando incontro e che stiamo provocando, destandoci «dal letargo anestetizzante»³²¹.

La proposta andersiana, dunque, permette di emanciparci «dalla datità del presente e di prefigurare il futuro»³²², ma possiede anche una possibilità della trasformazione per una diversa configurazione del sé³²³. Si viene a creare così una riattivazione della fiducia, attraverso l'immaginazione, nella possibilità di un radicale cambiamento del presente³²⁴: staccandoci da ciò che è dato, possiamo operare una trasformazione dello stato di cose esistente. Ciò permette di pensare un soggetto «piegato, proteso verso qualcosa che sta fuori di sé»³²⁵. È quanto sottolinea Cavarero sulla postura del soggetto³²⁶: un soggetto inclinato verso l'altro, il quale è soprattutto il vulnerabile che ha bisogno di aiuto e che ci convoca. Essenziale a questo proposito è l'idea, ancora una volta, della relazione.

Immaginarsi a provare a mettersi nei panni di coloro che verranno nel futuro (le loro emozioni; in che condizioni vivranno? Saranno ancora degni di essere chiamati esseri umani?) così come immaginarsi in una situazione futura distopica costituiscono degli esperimenti mentali che la capacità immaginativa ci permette di fare.

Ma è davvero necessario volgere il nostro sguardo nei confronti del futuro per capire il livello di pericolosità generato dal cambiamento climatico? Possiamo

³¹⁹ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 203.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ *Ibidem*.

³²² Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 159.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ivi*, p. 160.

³²⁵ *Ivi*, p. 162.

³²⁶ A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano, 2014.

restringere il raggio e vedere come l'emergenza ambientale produca effetti nefasti già qui e ora. È sufficiente riflettere sugli eventi metereologici estremi che hanno colpito, in generale, il nostro pianeta e, con uno sguardo più vicino, il nostro Paese. Senza fare riferimento alle conseguenze a medio-lungo termine del rischio ambientale (pensiamo, ad esempio, allo scioglimento dei ghiacciai), basta prendere in considerazione ciò a cui oramai assistiamo quotidianamente (gli eventi metereologici, appunto) per capire che questo problema non riguarda solamente le generazioni future e che non è necessario un lavoro immaginativo per comprenderne le conseguenze. Ciononostante, tornando alla riattivazione della nostra capacità di immaginare, tutto questo sembra non bastare in vista di una modifica del nostro agire.

Utilizzare l'immaginazione per immedesimarsi nell'altro o per riattivare il sentimento della paura altro non è che un'ulteriore motivazione indiretta per cui agiamo nei confronti del futuro. Giunti a questo punto, però, non possiamo ritenere sufficiente un'altra ragione indiretta, malgrado possa risultare funzionale ad agire. Siamo dinanzi al punto necessario in cui è richiesto il passaggio all'azione e all'impegno:

L'impegno non allude solo alla nostra capacità di riconoscere l'importanza e la priorità dell'azione, ma anche alla nostra capacità di tradurre il sentire in un agire, di sottoporre le nostre emozioni alla prova della realtà e di mettersi in gioco attraverso l'azione, di testimoniare una coerenza tra la nostra vita emotiva e la nostra vita attiva.³²⁷

3.5 Impegno e cura per il mondo

Il rischio consiste allora nel fermarsi a questa dimensione del sentire, e tale rischio è reso ancora più forte dal fatto che con le generazioni future intratteniamo un rapporto indiretto; nei confronti di coloro che verranno all'esistenza possiamo sì provare qualche forma di emozioni, restando però indifferenti e immobili. Nelle pagine precedenti, la paura è stata più volte descritta come un sentimento capace di farci cogliere la nostra responsabilità nei confronti del mondo; tuttavia, oltre questa emozione in grado di risvegliarci dal torpore in cui siamo caduti, c'è altro?

³²⁷ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 30.

Sulla scia di Pulcini, si potrebbe dire che è necessario sviluppare una «*cultura della cura*»³²⁸

che colmi il vuoto tra la dimensione puramente interiore della coscienza e la dimensione esterna delle istituzioni, per diventare conferma e testimonianza, nel presente, della determinazione a mantenere la parola data attraverso atti concreti e perfino quotidiani.³²⁹

Dobbiamo declinare l'impegno e la responsabilità nei termini della cura perché una tale operazione ci permette di

pensare un soggetto in grado di correggere le patologie prometeiche e narcisistiche in quanto consapevole della propria vulnerabilità e dipendenza; capace di farsi carico dell'altro proprio in quanto è egli stesso esposto all'altro ed è incapace di dare pienamente e sovraneamente conto di sé: un soggetto che si riconosce parte di una rete di vincoli e di reciproche connessioni che lo costituiscono, appunto, come *soggetto in relazione*.³³⁰

Farsi carico dell'altro non significa «solo *pre-occuparsi* delle sue sorti, ma anche, e soprattutto, *occuparsene*, porvi attenzione, *prenderlo in cura*»³³¹ appunto.

Proviamo ora ad analizzare il concetto di cura, che negli ultimi decenni ha assunto una particolare rilevanza all'interno del pensiero femminista. Il termine latino *cura* presenta una duplice valenza:

- 1) La prima è negativa: la cura rimanderebbe a termini quali preoccupazione, inquietudine, affanno, ansia;
- 2) La seconda, al contrario, è positiva: indica quell'attitudine dell'essere umano alla sollecitudine.

La cura si configura come modalità specifica dell'esistenza umana: si lega indissolubilmente alla finitezza e alla vulnerabilità che caratterizzano l'essere umano. Infatti, la cura presenta una dimensione relazionale in quanto partecipazione esistenziale alla vita dell'altro, da cui derivano determinate responsabilità (cura nei confronti dell'altro).

³²⁸ *Ivi*, p. 138.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 251.

³³¹ *Ibidem*.

Un punto di partenza imprescindibile per un'etica della cura è costituito dall'opera *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*³³² di Carol Gilligan. In questo lavoro, l'autrice mette in evidenza come una corretta etica della cura e della responsabilità debba essere un'etica concreta, contingente e contestuale:

[...] la sua risoluzione richiede una modalità di pensiero contestuale e narrativa piuttosto che formale e astratta. Una moralità intesa come cura degli altri pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme.³³³

E ancora:

la concettualizzazione del dilemma nella sua particolarità contestuale dà spazio a una comprensione di cause e conseguenze che impegna la capacità di compassione e di tolleranza ripetutamente rilevata nei giudizi morali delle donne.³³⁴

L'approccio da parte di Gilligan:

privilegia l'attenzione all'unicità dell'altro, alla specificità della situazione, alle relazioni nelle quali il soggetto si trova di volta in volta a essere inserito e delle quali non può fare a meno di tenere conto in quanto significative per la sua stessa identità e per il suo stesso progetto di vita. Allo stesso tempo, essa pone l'accento sulla *universalità del bisogno di cura* e sul *valore dell'interdipendenza* come ciò che sta a fondamento delle scelte morali e di una convivenza sociale tra soggetti reciprocamente responsabili.³³⁵

Il *modus operandi* assunto dall'autrice separa le modalità in cui donne e uomini affrontano quesiti morali: mentre questi ultimi sono mossi da criteri di autonomia, di rispetto e di equità, le prime sono maggiormente preoccupate e rivolte all'aspetto relazionale³³⁶.

La concezione della cura, però, non può stopparsi a questa dicotomia se vuole fornire adeguate soluzioni ai problemi epocali che caratterizzano il nostro tempo. Occorre infatti promuovere una visione universale che riconosca il bisogno

³³² C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1987.

³³³ *Ivi*, p. 27.

³³⁴ *Ivi*, p. 105.

³³⁵ Pulcini, *La cura del mondo*, pp. 257-258.

³³⁶ *Ivi*, p. 252.

costitutivo di cura da parte di ogni essere umano. Infatti, la cura costituisce «la prospettiva etica che è in grado di denunciare le patologie della forma di vita moderna e capitalista svelandone aporie e contraddizioni»³³⁷. Solo un'assunzione e uno sviluppo della cultura della cura da parte di ciascuno di noi possono offrire una soluzione alle nuove sfide della contemporaneità. La cura permette di focalizzare l'attenzione «sulla vulnerabilità e sull'interdipendenza, sull'attenzione dell'altro e la conservazione del mondo»³³⁸.

Su questo aspetto dell'universalità della cura, risulta funzionale citare Joan Tronto:

La cura è per la sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti. Trovarsi nella situazione di avere bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità.³³⁹

Porre al centro del dibattito la nozione di cura ci permette allora di affrontare le patologie della modernità e del paradigma dell'*homo oeconomicus*, contrapponendo a tale modello la nostra fragilità e vulnerabilità nonché la nostra dipendenza reciproca:

Al livello più generale, richiedere cura significa avere un bisogno: se pensiamo a noi stessi come adulti autonomi e indipendenti, è molto difficile riconoscere che siamo anche bisognosi. Una parte della ragione per cui preferiamo non considerare le forme abituali di cura come cura è per preservare l'immagine di noi stessi come non bisognosi.³⁴⁰

In questo modo, la cura si delinea come una forma di vita, come una pratica:

la cura non è semplicemente una preoccupazione mentale o un tratto del carattere, ma la preoccupazione di esseri viventi e attivi, impegnati nei processi della vita quotidiana. La cura è sia una pratica sia una disposizione.³⁴¹

L'aspetto che più dà forza alla cura è che non si basa né su precetti normativi né su imperativi deontologici³⁴², ma «in forme materiali e simboliche di

³³⁷ Pulcini, *Tra cura e giustizia*, p. 141.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, p. 153.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 134.

³⁴¹ *Ivi*, p. 119.

³⁴² Pulcini, *Tra cura e giustizia*, pp. 141-142.

organizzazione della propria vita e del proprio mondo»³⁴³. In questo modo, essa si configura come un impegno quotidiano che richiede, di fronte alla sfida globale del cambiamento climatico, una modifica radicale della nostra mentalità e del nostro agire³⁴⁴.

La cura, in quanto pratica e impegno quotidiano, deve farsi collettiva. È necessario che essa diventi un «*impegno capillare e concreto*»³⁴⁵ assunto da ognuno di noi, per riuscire nell'intento di aprirci verso l'altro:

Al livello più generale, suggeriamo che la cura venga considerata una *specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro «mondo» in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile*. Quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita.³⁴⁶

Dobbiamo ampliare il nostro sguardo e includere nella concezione di altro sia le generazioni future sia il mondo. Solo attraverso questo ampliamento di prospettiva sarà possibile rispondere a e prenderci cura tanto di coloro che verranno come del nostro pianeta nei termini di ambiente e natura. Dobbiamo proteggere chi è temporalmente lontano e tutto ciò che ci circonda. Solo così possiamo farci carico della vulnerabilità dell'altro; e la cura, intesa nei termini di pratica universale e concreta, può risultare essenziale³⁴⁷. A causa dell'assenza del volto dell'altro lontano nel tempo, anzi proprio per questa ragione, cioè a causa della nostra superiorità in termini di forza, non possiamo chiamarci fuori. Questa asimmetria «è il banco di prova dell'eticità»³⁴⁸ e non rispondere al bisogno dell'altro rappresenterebbe il nostro fallimento in quanto soggetti morali³⁴⁹. La responsabilità e la cura nei confronti delle generazioni future possono anche essere descritte attraverso l'immagine del neonato offerta da Jonas, «il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un «devi» all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui»³⁵⁰. La fragilità e la vulnerabilità

³⁴³ *Ivi*, p. 142.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 143.

³⁴⁵ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 260.

³⁴⁶ Tronto, *Confini morali*, p. 118.

³⁴⁷ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 261.

³⁴⁸ Grompi, *V come vulnerabilità*, p. 96.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 163.

caratterizzano il neonato e proprio per tale ragione sentiamo il dovere di prenderci cura di questo essere indifeso. Si può affermare come, per lo stesso motivo, abbiamo il dovere di rispondere all'appello proveniente dalle generazioni future: anch'esse sono indifese.

Pertanto, prendersi cura del mondo significa conservare l'ambiente, ma anche proteggere l'umanità dal proprio tentativo di autodistruggersi³⁵¹. Il punto problematico consiste nel fatto che, a causa del nostro illimitato potere, non possiamo più considerare l'ambiente nel quale viviamo semplicemente come un qualcosa di dato una volta per tutte; dobbiamo invece pensarlo come qualcosa che, se non ce ne prendiamo cura, può essere perso per sempre³⁵². Tornano alla mente queste parole di Anders: «C'è quel famoso detto di Marx: «I filosofi hanno solo interpretato il mondo, ora si tratta di cambiarlo». Ma questo non basta più, oggi non basta cambiare il mondo, oggi bisogna conservarlo»³⁵³.

La cura permette di superare la concezione del soggetto come di un individuo autosufficiente e sovrano: attraverso di essa, è possibile fondare una nuova filosofia del soggetto, caratterizzato dalla relazione con l'altro³⁵⁴. La cura, che si rende necessaria a causa della nostra costitutiva fragilità e vulnerabilità, connota l'essere umano: essa, infatti, afferma la nostra relazionalità costitutiva³⁵⁵. Come giustamente evidenzia Pulcini, «Pensare l'essere come essere-con significa proporre una priorità ontologica della *relazione*, e di conseguenza porre le premesse per la critica del soggetto sovrano»³⁵⁶. Inoltre, la cura consente di riconoscere la «*fragilità* costitutiva del soggetto stesso; del suo essere connotato da una condizione di mancanza e di dipendenza che lo espone costitutivamente al bisogno di cura»³⁵⁷. Il soggetto stesso è vulnerabile, e proprio alla luce di questo è a sua volta bisognoso di cura³⁵⁸.

³⁵¹ Pulcini, *La cura del mondo*, p. 266.

³⁵² *Ivi*, p. 267.

³⁵³ G. Anders, *Opinioni di un eretico*, Theoria, Roma-Napoli, 1991, p. 83.

³⁵⁴ E. Pulcini, *Per una filosofia della cura*, in «La società degli individui», fasc. 38, 2010, pp. 1333-1334.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 1337.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 1338.

È necessario ripensare criticamente il rapporto che sussiste tra l'essere umano e l'ambiente che lo circonda³⁵⁹. Se l'obiettivo e la volontà consistono nel voler realmente prendersi cura delle generazioni future e del mondo, appare obbligato un cambiamento profondo dell'uomo nei riguardi della natura e delle risorse a sua disposizione. Se vogliamo assumerci tale responsabilità, dobbiamo agire anche sul piano sociale. Non possiamo considerare ulteriormente le risorse dell'ambiente alla stregua di oggetti messi a disposizione per soddisfare i nostri bisogni, così come è necessario ripensare criticamente la stessa nozione di umanità. Non possiamo continuare ad agire attraverso una razionalità meramente strumentale, ma dobbiamo iniziare a valutarci come esseri dipendenti, limitati e vulnerabili. Detto altrimenti, «ripensare il rapporto con l'ambiente significa oggi ripensare l'umano»³⁶⁰.

Oltre alla cura analizzata finora nei termini di impegno individuale quotidiano, è fondamentale anche un'assunzione di responsabilità e di impegno da parte delle istituzioni e dei governi. Gli interessi meramente economici vanno accantonati per affrontare seriamente una minaccia globale che pone a rischio la nostra stessa esistenza. Dinnanzi alla minimizzazione del pericolo generato dal cambiamento climatico così come all'interesse esclusivamente monetario delle grandi industrie, si può constatare la «perdurante difficoltà della comunità internazionale ad assumere iniziative forti e condivise»³⁶¹.

Ulteriormente, a farla da padrone sono anche gli interessi particolari di ciascun paese, e per contrastare seriamente questa minaccia globale è essenziale anche un agire comune:

Solo entro l'orizzonte della condivisa assunzione di responsabilità davanti a una minaccia globale, quale è quella del cambiamento climatico, gli stati potrebbero venir indotti ad agire congiuntamente. Il richiamo alla situazione di rischio che coinvolge tutti i paesi fonderebbe così una base di convergenza per animare un'unità di intenti, riconosciuta come vicendevolmente vincolante.³⁶²

³⁵⁹ Cfr. R. Bassi, *Verso quale transizione? Profili di giustizia climatica*, in «Etica per le professioni», 2021, n. 1, pp. 20-21.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 21.

³⁶¹ S. Morandini, *Custodire futuro: la transizione ecologica come imperativo morale*, in «Etica per le professioni», 2021, n. 1, p. 11.

³⁶² Bassi, *Verso quale transizione?*, p. 16.

Vanno assolutamente superati gli aspetti che dividono gli stati tra di loro, quali ad esempio «condizioni e stili di vita, scelte economiche e sistemi di valori, assetti giuridici e politici»³⁶³. Necessaria appare, però, un'idea di giustizia climatica tra i diversi paesi³⁶⁴. Abbiamo visto come ci siano zone maggiormente colpite dagli effetti del cambiamento climatico rispetto ad altre. Nell'ottica di una transizione ecologica, ad essere in primo luogo penalizzati in favore di economie più sostenibili non possono essere i paesi più poveri, che non possiedono le risorse per affrontare tale processo (come possono fare, invece, i paesi maggiormente industrializzati, i quali sono stati e sono ancora oggi i principali colpevoli dell'emergenza climatica). La transizione ecologica deve essere anche equa: «Occorre evitare cioè che essa si traduca in oneri insostenibili per i soggetti più fragili»³⁶⁵. Pertanto, alla luce della frastagliata situazione che palesa delle differenze tra gli stati, sia a livello economico sia a livello degli effetti generati dal cambiamento climatico, e nonostante il problema che stiamo analizzando sia globale, appare necessario che:

quando si ragiona degli interventi specifici per contrastare il fenomeno della crisi climatica, le scelte vadano adattate e declinate a livello locale. Una conoscenza della realtà locale in cui calare gli interventi si rivela preconditione imprescindibile per garantire la loro efficacia.³⁶⁶

In conclusione, per far fronte al problema globale del cambiamento climatico, un'etica della cura e dell'impegno deve promuovere azioni quotidiane e costanti. Una tale etica non può essere concepita come una prospettiva che riflette su un ambito dell'agire di carattere eccezionale o supererogatorio. La cura va infatti concepita come una pratica che investe tutte le sfere della vita e che include anche la cura del mondo e delle generazioni future. Dobbiamo riflettere, in questo senso, sull'importanza del verbo “custodire”³⁶⁷:

[...] non si tratta solo di sottrarci a una minaccia, ma soprattutto di agire per tutelare realtà che amiamo e che sono preziose per la vita. Si pensi alla bellezza di tanti paesaggi, delicati frutti di un'interazione tra natura e cultura sviluppatasi lungo secoli e talvolta millenni; si pensi alla

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ *Ivi*, pp. 17-20.

³⁶⁵ Morandini, *Custodire futuro*, p. 14.

³⁶⁶ Bassi, *Verso quale transizione*, p. 18.

³⁶⁷ Morandini, *Custodire futuro*, p. 11.

ricchezza di una biodiversità che mai finisce di stupirci; si pensi alla varietà culturale sviluppata da società umane profondamente radicate in un luogo ed una terra. Si pensi, ancora, alla stessa dinamica della vita umana, trasmessa di generazione in generazione, perché ognuna possa portare il suo contributo di novità: se essa potrebbe essere messa a rischio negli scenari futuri meno ospitali, già essi stendono anche sul presente un'ombra inquietante.³⁶⁸

In quanto esseri umani, siamo soggetti vulnerabili e dobbiamo riconoscere questo nostro intrinseco aspetto. E la cura, come stile di vita, ci permette di risvegliarci dalla nostra passività e di attivare i meccanismi di condivisione e di cooperazione. Solo così potremo superare l'individualismo e impegnarci per il destino delle generazioni future e del mondo, facendocene carico.

³⁶⁸ *Ibidem.*

Conclusioni

Le considerazioni proposte nelle pagine precedenti riportano al punto di partenza: il cambiamento climatico è una questione urgente, che non può più essere rimandata. Se non agiamo tutti con questo obiettivo e in questa direzione, non ci sarà nessun futuro e di conseguenza nessun altro quesito da fronteggiare. Non rispondere alla chiamata proveniente dall'altro rappresentato dalle generazioni future costituirebbe un atto di grave irresponsabilità, che mostrerebbe il nostro fallimento come soggetti morali. Un tale atto si rivelerebbe poi gravoso anche verso il mondo e la natura e dimostrerebbe una considerazione di questi ultimi come dei meri oggetti a noi subordinati.

Abbiamo visto come la vulnerabilità comprenda l'idea del *vulnus*, e come sia stata nel corso del tempo associata esclusivamente a concetti quali fragilità o precarietà, assumendo così una connotazione negativa. In realtà, proprio per il suo rimando alla ferita, la vulnerabilità rappresenta una risorsa perché essa ci permette di compiere quella necessaria apertura nei confronti dell'altro: essa rende consapevoli che siamo soggetti relazionali, dipendenti dagli altri. Ognuno di noi infatti è vulnerabile e quindi bisognoso di cure e di attenzioni. Ebbene, il concetto di vulnerabilità consente di concepire queste caratteristiche non come delle debolezze, ma, appunto, come degli attributi positivi, cioè come una risorsa. La valorizzazione del nostro essere vulnerabili consente poi di oltrepassare la concezione del soggetto moderno descritto nei termini dell'*homo oeconomicus*, concezione questa che, come è emerso durante il presente lavoro di tesi, non può convivere con una visione ecologica impegnata sia a ritrovare l'equilibrio tra uomo e natura sia a mostrare le problematicità del mito del progresso.

Gli eventi atmosferici che stanno accadendo già da alcuni anni e che ci colpiscono rappresentano il segno manifesto della pericolosità generata dal *climate change*. Nonostante stiano già causando innumerevoli morti, danni e disastri, tali eventi potrebbero non essere nulla in confronto a quello che può capitare in futuro. Infatti, i pericoli originati dall'emergenza climatica possono essere descritti nei termini di catastrofi o problemi di rovina (per indicarli si ricorre anche all'espressione "cigni neri"). Si tratta di eventi rari e altamente improbabili che sono

difficili da prevedere e che possono avere un impatto enorme e dirompente sull'intero sistema. Essi risulterebbero altresì degli eventi estremi nel senso che costituirebbero un punto di non ritorno, e anche dinnanzi a questo scenario rimane centrale l'assunzione di responsabilità verso il futuro.

Anche alla luce delle considerazioni appena proposte, appare essenziale una valorizzazione del concetto di cura. Ciononostante, come può la cura diventare uno stile di vita, un impegno quotidiano da parte di tutti? Le informazioni che otteniamo ogni giorno non sembrano in grado di renderci tutti consapevoli del livello di rischio. La vulnerabilità può svolgere a riguardo un ulteriore ruolo, ma appare quantomai necessario che facciamo esperienza di essa. Mi riferisco al fatto che, subendo in maniera diretta le conseguenze del cambiamento climatico, saremo forse maggiormente consapevoli del pericolo e saremo in grado di riconoscere i nostri limiti, senza più considerarci animati da una potenza illimitata. Ciò ovviamente non rappresenta un augurio, ma purtroppo un dato di fatto. Gli effetti generati dal cambiamento climatico si fanno sempre più evidenti e, colpendoci direttamente, ci consentono di fare esperienza del nostro essere vulnerabili. Proviamo direttamente noi stessi quell'esperimento mentale dettato dalla capacità immaginativa di anticipare il futuro; non serve proiettarsi in avanti, cercando di empatizzare con l'altro non ancora esistente per provare a comprendere come si potrebbe vivere in un ambiente compromesso: ci viviamo già qui e ora. Il riferimento immediato è rappresentato dalla pandemia Covid-19 che ha modificato profondamente le vite di tutti noi, le nostre routine e i nostri stili di vita. Ancora di più rispetto a singoli eventi meteorologici, il Coronavirus è stato un evento di carattere globale perché ha colpito letteralmente tutti. Mi domando però: questa esperienza di estrema vulnerabilità ha portato effettivamente dei miglioramenti? Ha reso le persone maggiormente consapevoli della minaccia rappresentata dal problema ambientale? A un primo sguardo, la risposta sembrerebbe essere negativa. Ad esempio, l'attuale diminuzione della disponibilità di gas (dovuta tra le altre cause all'invasione della Russia in Ucraina) ha comportato immediatamente l'idea di riaprire le centrali a carbone e di tornare ad utilizzare questo materiale come fonte energetica, nonostante le gravi conseguenze sull'ambiente. Anche in questo caso, quindi, non

è stata sfruttata l'occasione per intraprendere scelte maggiormente ecologiche e sostenibili.

Per concludere, credo sia necessario che la cura e la responsabilità nei confronti delle generazioni future e del mondo diventino uno stile di vita e un impegno quotidiano per ognuno di noi, in maniera tale da cercare di rendere operative anche e soprattutto le istituzioni. E viceversa, proprio da esse può partire una reale operazione di consapevolizzazione di tutti noi. A questo riguardo, merita di essere menzionata l'Enciclica *Laudato si'* del 2015 di Papa Francesco, nella quale il mondo viene definito come la "casa comune", nei cui confronti l'essere umano deve, appunto, assumersi la responsabilità e l'impegno.

Riferimenti bibliografici

AA. VV., *Final project report on basis ethical principles in european bioethics and biolaw*, Institut Borja de Bioetica (Barcelona) & Centre for Ethics and Law (Copenhagen), 2000.

Agostino, *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 3.

Anders G., *Opinioni di un eretico*, 1991, Theoria, Roma-Napoli.

Anders G., *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, 1963, Il Saggiatore, Milano.

Aristotele, *Metafisica*, libro IX, a cura di G. Reale, 1997, Rusconi, Milano.

Bassi R., *Verso quale transizione? Profili di giustizia climatica*, in «Etica per le professioni», 2021, n. 1, pp. 16-22.

Battaglia S., *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI: TOI-Z, 2002, UTET, Torino.

Bauman Z., *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, 2007, Editore Laterza, Bari.

Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, 2000, Carocci, Roma.

Birnbacher D., *What motivates us to care for the (distant) future?*, in «Studia philosophica wratislaviensia», 5, 3, pp. 51-75, 2010, DOI: https://www.iddri.org/sites/default/files/import/publications/id_0604birnbacherfuture.pdf.

Bourban M., *Climate change, human rights and the problem of motivation*, in «De ethica. A journal of philosophical, theological and applied ethics», 1, 1, pp. 37-52, 2014, University of Lausanne, DOI: <https://doi.org/10.3384/de-ethica.2001-8819.141137>.

- Butler J., *Critica della violenza etica*, 2006, Feltrinelli, Milano.
- Butler J., *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, 2004, Meltemi editore, Roma.
- Cartesio, *Discorso sul metodo*, 2011, Barbera Editore, Siena.
- Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, 1997, Economica Laterza, Bari.
- Caruso S., *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, 2012, Firenze University Press, Firenze.
- Cavarero A., *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, 2014, Cortina, Milano.
- Cavarero A., *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, 2007, Feltrinelli, Milano.
- Ciafardone R., *Critica della ragion pura. Introduzione alla lettura*, 1996, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Cortellazzo M., Zolli P., *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol. V: S-Z, 1988, Zanichelli, Bologna.
- Dall'Igna A., *Serge Latouche e Michel Maffesoli tra filosofia ed ecologia*, 2015, *Filosofia* (60), pp. 55-73, DOI: <http://hdl.handle.net/2318/1725949>.
- De Shalit A., *Why posterity matters. Enviromental policies and future generations*, 1994, Routledge, Hoepli, Milano.
- Devoto G., Oli G. C., *Dizionario della lingua italiana*, edizione 2004-2005, a cura di L. Serianni, Le Monnier, Firenze.
- Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 2013, Einaudi, Torino.
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, 2006, Einaudi, Torino.

- Giacomini B., Marin F., *Autonomia e vulnerabilità*, 2021, Il Poligrafo, Padova.
- Giacomini B., *In cambio di nulla. Figure del dono*, 2006, Il Poligrafo, Padova.
- Gilligan C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, 1987, Feltrinelli, Milano.
- Giolo O., Pastore B. (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, 2018, Carocci editore, Roma.
- Giovanola B., *Oltre l'homo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, 2012, Orthotes Editrice, Napoli.
- Godbout J. T., *Il linguaggio del dono*, 1998, Bollati Boringhieri, Torino.
- Godbout J. T., *Lo spirito del dono*, 1993, Bollati Boringhieri, Torino.
- Graeber D., *Debito. I primi 5000 anni*, 2012, Il Saggiatore, Milano.
- Grompi A., *V come vulnerabilità*, 2017, Cittadella Editrice, Assisi.
- International Strategy for Disaster Reduction, *Living with risk. A global review of disaster reduction Initiatives*, United Nations Office for Disaster Risk Reduction, 2004.
- Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, 2017, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino.
- Jonas H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, 1997, a cura di P. Becchi, Biblioteca Einaudi, Torino.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, 2015, Utet, Novara.
- Lasch C., *La cultura del narcisismo: l'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, 1981, Bompiani, Milano.
- Lévinas E., Marcel G., Ricoeur P., *Il pensiero dell'altro*, 1999, Edizioni Lavoro, Roma.

- Lévinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, 1990, Jaca Book, Milano.
- Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 1983, Jaca Book, Milano.
- Lukacs G., *Storia e coscienza di classe*, 2021, Sugarco Edizioni, Varese.
- Luna F., *Elucidating the concept of vulnerability: layers not labels*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», vol. 2, n. 1, 2009, pp. 121-139, DOI: <https://www.jstor.org/stable/40339200>.
- Mackenzie C., Rogers W., Dodds S., *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, 2014, New York: Oxford University Press.
- Mauss M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, 2002, Einaudi, Torino.
- Miano F., *Responsabilità*, 2009, Guida Editori, Napoli.
- Michel J., Canullo C. (a cura di), *Il rinnovamento dell'ermeneutica. Con e oltre Paul Ricoeur*, 2020, Quodlibet, Macerata.
- Morandini S., *Custodire futuro: la transizione ecologica come imperativo morale*, in «Etica per le professioni», 2021, n. 1, pp. 9-15.
- Nocentini A., *L'etimologico. Vocabolario della lingua italiana*, 2010, Le Monnier, Milano.
- Papa Francesco, Enciclica *Laudato si'*, 2015.
- Partridge E., *Why care about the future?*, in «A companion to environmental ethics» (a cura di Jamieson D., 2001, Blackwell, University of California, DOI: <http://gadfly.igc.org/papers/wcaf.htm>.
- Pigliaru A., *L'esperienza di vulnerabilità. Prime riconoscizioni*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», VI, n. 12-13, 2014-2015.

Pontara G., *Etica e generazioni future. Un'introduzione critica ai problemi filosofici*, 1995, Universale Laterza, Bari.

Pulcini E., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, 2020, Bollati Boringhieri, Torino.

Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, 2014, Bollati Boringhieri, Torino.

Pulcini E., *Per una filosofia della cura*, in «La società degli individui», 2010, fasc. 38, pp. 1332-1341.

Pulcini E., *The responsible subject in the global age*, in «Science and Engineering Ethics», 2010, 16, pp. 447-461, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9175-9>.

Pulcini E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, 2001, Bollati Boringhieri, Torino.

Raciti P., *Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona. Un'introduzione ai concetti*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 11, 2009, DOI: <http://mondodomani.org/dialegesthai/>.

Ricoeur P., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, 1994, Giunti, Prato.

Ricoeur P., *Sé come un altro*, 1993, Jaca Book, Milano.

Schroeder D., Gefenas F., *Vulnerability: too vague and too broad?*, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 18, 2, 2009, pp. 113-121, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0963180109090203>.

Sen A., *Rational fools. A critique of the behavioural foundation of economic theory*, in «Philosophy and public affairs», 1977, vol. 6 n. 4, pp. 317-344, DOI: <https://www.jstor.org/stable/2264946>.

Signore M., *Razionalizzazione, relativizzazione e “disincantamento del mondo”*, in «Vita e pensiero», 1982, Studi di sociologia (anno 20, fasc. 1), pp. 9-17, DOI: <https://www.jstor.org/stable/23003953>.

Taylor C., *Il disagio della modernità*, 1994, Laterza, Roma-Bari.

Tronto J., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, 2006, Diabasis, Reggio Emilia.

Valentini A., *L'esperienza del cogito nell'universo cartesiano. La fondazione della soggettività e il modello meccanicistico*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 5, 2003, DOI: <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/antonio-valentini-01>.

Weber M., *La scienza come professione. La politica come professione*, 2004, Einaudi, Torino.

Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1977, Sansoni, Firenze.

Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, 1958, Einaudi, Torino.

