

## **Teorie della giustizia intergenerazionale: una sinopsi<sup>1</sup>**

AXEL GOSSERIES

“(…) comme si l’homme n’était jamais seul,  
comme s’il avait reçu en partage une matière et une force,  
offrande qu’il devait à son tour transmettre  
par l’entremise d’un être ou d’un acte...”<sup>2</sup>

### ***1. Introduzione***

È da molto tempo che ci troviamo ad affrontare minacce al nostro ambiente e il rischio dell’esaurimento di risorse naturali. Al punto che entrambi i fattori sembra furono determinanti per il declino di alcune civiltà. Secondo una delle spiegazioni disponibili, il collasso della civiltà dell’Isola di Pasqua sarebbe dipeso dallo sfruttamento eccessivo delle risorse<sup>3</sup>, mentre l’avvelenamento da piombo – che è molto antico – si dice abbia contribuito alla caduta di Roma<sup>4</sup>. Nonostante il progresso tecnologico, continuiamo a dipendere in misura elevata dall’ambiente e dalle risorse naturali. Certamente, l’ampiezza e il carattere di queste questioni sono cambiate nel tempo. Tuttavia, le nostre teorie filosofiche della giustizia deludono in modo sorprendente le nostre aspettative quando tentano di affrontare le questioni normative sollevate dai problemi dell’ambiente e dell’esaurimento delle risorse. L’enfasi sul lungo periodo, il concetto di inquinamento e la questione delle esternalità sono delle sfide potenti ai nostri tentativi di articolare delle regole giuste per il comportamento individuale e l’organizzazione sociale. Simultaneamente, dal dibattito politico e scientifico emergono costantemente nuovi concetti, come “sviluppo sostenibile”, “debito ecologico”, “decrescita” e “impronta ecologica”<sup>5</sup>. Essi rappresentano altrettanti inviti a rivisitare *de novo* la natura delle questioni normative in gioco. Per fare ciò, questi concetti emergenti devono essere ritradotti ogni volta nel linguaggio specifico di ogni teoria della giustizia. Altrimenti, sarebbe impossibile collegare le questioni dell’ambiente e delle risorse naturali con tutte le altre sfide sociali cui dobbiamo simultaneamente far fronte nel mondo contemporaneo.

Il concetto di sviluppo sostenibile è molto di moda. Senza dubbio l’esigenza di giustizia intergenerazionale ne costituisce una delle componenti chiave. Infatti, secondo la sua definizione più popolare, esso consiste nello sviluppo che “soddisfa i bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i loro”<sup>6</sup>. Tuttavia, a dispetto del grado di sofisticazione che le teorie della giustizia manifestano altrove, le discussioni sulla sostenibilità hanno dedicato troppo poca attenzione a un esame accurato di cosa la giustizia intergenerazionale potrebbe realmente significare. Comunque, dobbiamo sottolineare che molte altre dimensioni normative dovrebbero essere considerate per affrontare in modo esaustivo i problemi ambientali. Innanzitutto, anche le questioni di giustizia internazionale e interspecifica sono cruciali. Né si possono trascurare la giustizia locale (nel senso geografico) o le questioni di genere. Per alcuni problemi ambientali, queste dimensioni sono, nella pratica, ancora più significative o, concettualmente, rappresentano sfide più grandi della dimensione intergenerazionale considerata isolatamente.

Inoltre, poiché ci stiamo occupando della nozione di sostenibilità, è essenziale

differenziare due questioni: “Dovrebbe “ciò” durare e, se è così, perché?” e “Poiché probabilmente durerà, come possiamo assicurare che lo faccia giustamente?”. Possiamo rispondere alla seconda domanda pur assumendo una posizione agnostica sulla prima. Questo non significa in alcun modo negare l’importanza di considerare la possibilità che potremmo tutti decidere di non avere bambini e di pensare al significato che ciò avrebbe. Questa situazione ipotetica solleva parecchie questioni. Per esempio, proprio il fatto che di conseguenza la riproduzione umana cesserebbe implica la fine – una fine volontaria in questo caso – della specie umana. Dovremmo considerare immorali le azioni che condurrebbero a un tale risultato? Spesso le riflessioni di Hans Jonas sono ritenute centrali, sebbene noi non siamo inclini a considerare del tutto plausibile la sua caratterizzazione della presunta immoralità in questione<sup>7</sup>. Inoltre, il caso ipotetico del rifiuto generalizzato di avere figli ci mette nella situazione di un “ultimo uomo”, la quale invita a riflettere sullo statuto morale di animali non umani<sup>8</sup>.

Dovremmo pertanto rimanere consapevoli della specificità della dimensione intergenerazionale per evitare di forzare nel soggetto problemi che sarebbero meglio analizzati da altri angoli. Inoltre, se ci concentriamo sulla questione intergenerazionale, è essenziale paragonare il trattamento proposto per i problemi ambientali con quello che sarebbe proposto per altre questioni altrettanto importanti per la giustizia intergenerazionale, come la gestione del debito pubblico, il finanziamento di schemi pensionistici o la trasmissione di una lingua. Questo saggio intende dimostrare che la giustizia tra generazioni può essere intesa in modi diversi e che alcuni sono migliori di altri. Intende anche spiegare perché lo sviluppo sostenibile, come definito nel Rapporto Brundtland<sup>9</sup>, non sia in grado di escludere due tipi rilevanti di ingiustizia intergenerazionale che riteniamo debbano essere evidenziati. Spetta ai lettori considerare se le intuizioni relative alla giustizia che essi sosterrrebbero nel contesto *intergenerazionale* siano compatibili con le intuizioni che essi sosterrrebbero con riferimento a problemi simili in una cornice strettamente *intragenerazionale*.

## **2. Cassetta degli attrezzi**

Data l’ampiezza delle questioni ambientali, si potrebbe essere tentati dall’assumere in partenza che debbano essere loro associate sfide concettuali mai affrontate in precedenza, che richiederebbero una revisione completa delle nostre teorie generali della giustizia. Non possiamo escludere che le cose stiano proprio così. Tuttavia, intendiamo lavorare partendo dall’assunto opposto e iniziare usando come meglio possiamo le risorse concettuali disponibili prima di esplorare se ci sia qualcosa di cui non sia possibile render conto, che richieda l’uso di un approccio radicalmente nuovo. Per usare un’analogia, prima di coniare parole o di inventare un nuovo linguaggio, ci si lasci verificare se un linguaggio esistente – in questo caso le teorie della giustizia – pazientemente costruito da generazioni successive di professionisti non fornisca già un vocabolario sufficiente per affrontare le questioni in gioco.

Ci sono diverse maniere di introdurre un profano in modo piuttosto intuitivo alle questioni di giustizia intergenerazionale. Una di esse consiste nel fare riferimento a regole per l’uso di spazi comuni da parte di utenti successivi. Si consideri la metafora del rifugio di montagna disabitato. Possiamo prendere un certo numero di regole che si trovano comunemente affisse in questo tipo di rifugio e usarle come punti di partenza per teorie generali. Si possono confrontare le seguenti: “Per favore, lasciate gli spazi puliti”, “...tanto puliti quanto avreste voluto trovarli al vostro arrivo” o “...tanto puliti

quanto erano al vostro arrivo”. Tutti questi sono punti di partenza per teorie della giustizia intergenerazionale basate su logiche diverse e con un diverso contenuto.

Un altro possibile punto di partenza consiste nel guardare alla natura delle nostre obbligazioni intergenerazionali attraverso il prisma di concetti del diritto privato, concentrandosi specificamente sull’idea di proprietà e su specifici tipi di contratti. Si consideri il famoso detto dei nativi americani: “Tratta bene la Terra: non ti è stata data dai tuoi genitori, ti è stata prestata dai tuoi figli. Non ereditiamo la Terra dai nostri Antenati, la *prendiamo in prestito* dai nostri figli”. Esso fa riferimento a un contratto di prestito, dove è la generazione successiva a concedere il prestito e quella corrente a riceverlo. Questa non è la sola proposta esistente. Burke si riferisce in termini generali all’idea di una *partnership* “tra quelli che sono vivi, quelli che sono morti e quelli che devono nascere”<sup>10</sup>. La Costituzione della Pennsylvania (art. 1, §27) usa l’idea di *proprietà comune*. Locke si riferisce all’idea di un *possesso comune tra le generazioni per il periodo della loro coesistenza*<sup>11</sup>. La Costituzione del Giappone (art. 97) usa la nozione di un *trust* intergenerazionale. Jefferson sostiene che “La terra appartiene in *usufrutto* al vivente”<sup>12</sup>. E Jaurès ha persino elaborato il concetto di una “*ipoteca eterna*”<sup>13</sup>. Non dovremmo escludere la possibilità di trarre delle lezioni da un esame attento al potenziale e ai limiti di ciascuna di queste proposte. Si noti che una volta che si sia operata una tale chiarificazione concettuale completa, sarebbe utile ritradurne i risultati nel linguaggio specifico delle teorie generali della giustizia.

Usare la metafora del rifugio di montagna o fare riferimento a varie specie di contratti o tipi di diritti *in rem* sono modi utili di introdurre il soggetto. Tuttavia, sono solo parzialmente illuminanti. L’approccio che qui intendiamo adottare sarà un po’ diverso. Esso consisterà nel confrontare differenti teorie filosofiche della giustizia lungo due linee. Innanzitutto, considereremo solo la *dimensione* del paniere da trasmettere alla prossima generazione, non la sua *composizione*. Questo paniere è pieno di quegli elementi che costituiscono un *capitale*, nel senso più ampio del termine. Un tale capitale non è solo fisico, ma anche tecnologico, istituzionale, ambientale, culturale, relazionale, ecc. Proporrò perciò una tavola per riassumere le conclusioni chiave di ciascuna di queste teorie, basata su due concetti: risparmi e sprechi generazionali. Si danno *risparmi* (generazionali) quando una generazione trasferisce alla successiva un capitale (in senso ampio) *più grande* di quello che ha ereditato dalla generazione precedente. Viceversa, si danno *sprechi* intergenerazionali quando una generazione trasferisce alla successiva un capitale *più piccolo* di quello che ha ereditato. Proseguiremo quindi collegando questi due concetti (risparmi/sprechi) a tre modalità: autorizzazione, proibizione e obbligazione.

Questo approccio potrebbe sembrare disperatamente semplicistico ed eccessivamente quantitativo. Tuttavia, l’uso dei concetti di risparmio e spreco – in aggiunta al fatto che essi si riferiscono a un modo molto ampio di intendere il termine ‘capitale’ – intende evidenziare prima di tutto quanto le varie teorie della giustizia, applicate all’ambito intergenerazionale, si distinguano l’una dall’altra per logica e implicazioni pratiche. Detto ciò, certamente non neghiamo l’importanza – né la possibilità – di un dibattito sui contenuti del paniere da trasferire da una generazione alla successiva. Questo richiederebbe che non ci si limiti a soppesare l’importanza dei fattori ambientali e a confrontarla con quella di altre esigenze, come quelle relative alla trasmissione di culture speciali o alla preservazione di meccanismi di solidarietà. D’altronde, tra le stesse questioni ambientali, si devono operare delle selezioni tra, per esempio, dighe che producono energia verde e specie in via di estinzione, tra preservare

la naturalità di certi spazi e interventi umani tesi a salvare certe specie che vi si trovano, ecc<sup>14</sup>.

Si notino infine due punti. Da una parte, poiché il presente testo intende fornire una sinopsi, non procederemo ad un esame dettagliato di questioni più applicate dove la giustizia intergenerazionale è importante, che si tratti di definire un tetto all'emissione globale di CO<sup>2</sup>, di giustificare la preservazione della biodiversità o di scegliere una modalità per finanziare lo smantellamento delle nostre centrali nucleari<sup>15</sup>. D'altra parte, la giustizia intergenerazionale solleva anche la questione delle nostre obbligazioni verso le generazioni passate. Questa dimensione, che qui non affrontiamo, è presente a diversi livelli, che includono in alcuni casi le teorie che saranno presentate. Si tratta inoltre di una questione particolarmente pertinente per specifiche questioni ambientali, come quella di tener conto delle emissioni passate di CO<sup>2</sup> nel definire la ripartizione presente degli obblighi si ridurne le emissioni. Detto ciò, entriamo dunque nel vivo della questione.

### 3. *Reciprocità indiretta*

Una prima teoria, discussa in particolare da Brian Barry, è quella della reciprocità indiretta<sup>16</sup>. Secondo l'idea generale di reciprocità, le persone, qualora ne siano in grado, hanno l'obbligo di restituire agli altri ciò che hanno da loro ricevuto. Nel caso della giustizia intergenerazionale, si può supporre che questa sia una teoria piuttosto diffusa sociologicamente parlando<sup>17</sup>. Nella sua versione "reciprocità discendente", essa si scompone in due massime. La prima mira a spiegare *perché* siamo titolari di obblighi verso la generazione successiva. Poiché abbiamo ricevuto qualcosa dai nostri genitori, dobbiamo trasmettere qualcosa "in cambio" alla generazione dei nostri figli. L'intuizione può poi essere variamente formulata nel linguaggio della proprietà o, più direttamente, come reciprocazione per uno sforzo compiuto dai nostri genitori. Tuttavia, essa differisce in modo rilevante dall'idea secondo cui, se dobbiamo qualcosa ai nostri figli, è perché in realtà non facciamo che *prendere in prestito* da loro ciò che già gli appartiene. Come vedremo, essa si distingue anche dalla logica egualitaria. Per quanto riguarda la seconda massima, essa definisce il *contenuto* dei nostri obblighi verso la generazione successiva. Da ciò risulta:

#### *Reciprocità discendente*

**Massima giustificativa:** La generazione attuale deve qualcosa alla generazione successiva, perché ha ricevuto qualcosa dalla generazione precedente.

**Massima sostanziale:** La generazione attuale deve trasmettere alla successiva un capitale almeno equivalente a quello che ha ereditato dalla precedente.

Per coloro che associano la giustizia alla reciprocità, la reciprocità indiretta è un'idea piuttosto potente. Essa permette in effetti di giustificare degli obblighi verso delle persone che per il momento non ci hanno dato nulla e che potrebbero in futuro darci meno di quanto noi avremo dato loro. Mentre nel caso della reciprocità *diretta* è il benefattore iniziale che alla fine recupera quanto aveva investito, nel caso della reciprocità indiretta c'è una terza parte (nel caso specifico, la generazione successiva) che beneficia al posto del benefattore iniziale (nel caso specifico, la generazione precedente), dando luogo così a una catena di obbligazioni. Si potrebbe certo obiettare che una semplice donazione non può di per sé giustificare un obbligo di restituzione.

Tuttavia, si può spiegare la difficoltà morale che si porrebbe in caso di non-reciprocazione paragonando la generazione che si rifiuti di adempiere all'obbligo di restituzione a un passeggero clandestino che salga sul treno intergenerazionale senza pagare il biglietto, traendo vantaggio senza alcuna controparte dai sacrifici compiuti dall'insieme delle generazioni precedenti.

Quali difficoltà deve affrontare la reciprocità discendente indiretta? Innanzitutto, se ci rifiutiamo di separare l'esistenza di un obbligo verso il benefattore iniziale e quella di un obbligo verso la terza parte, quella che beneficia, la massima giustificativa presuppone l'idea secondo cui abbiamo obblighi verso le generazioni passate, ossia verso i morti. Sono infatti questi obblighi a generare i nostri obblighi verso la generazione successiva. Ma per uno Stato giustificare le proprie politiche di sviluppo sostenibile sulla base di obblighi verso i morti costituisce una sfida all'idea liberale della neutralità dello Stato rispetto a diverse concezioni metafisiche e visioni della vita buona. Si può dimostrare che simili obblighi verso i morti hanno senso solo se si postula che i morti *esistano* in un senso moralmente rilevante. Ma non tutti sottoscriviamo questo postulato, il che rende difficile considerarlo non problematico metafisicamente<sup>18</sup>.

Inoltre, la massima giustificativa non è in grado di giustificare gli obblighi intergenerazionali della prima – sia pure ipotetica – generazione, poiché, per definizione, essa non ha ricevuto nulla dalla generazione precedente. Come potremmo allora spiegare la problematicità del fatto che la prima generazione avrebbe potuto, all'inizio, dilapidare una parte consistente del capitale a sua disposizione? D'altronde, se considerassimo ogni generazione come una prima generazione per quanto riguarda i beni da lei inventati o scoperti, vedremmo immediatamente che questa difficoltà non è necessariamente priva di implicazioni pratiche.

Alcuni altri punti dovrebbero essere menzionati – come le difficoltà incontrate dalla massima sostanziale in caso di fluttuazioni demografiche. Si deve anche sottolineare che la reciprocità indiretta discendente non è la sola forma possibile dell'idea di reciprocità nel dominio intergenerazionale. Ai fini della completezza, ci si lasci richiamare anche l'idea di reciprocità indiretta *ascendente* (rilevante per esempio per spiegare la logica dei sistemi pensionistici a ripartizione) e il concetto di *reciprocità doppia*<sup>19</sup> che è una forma di reciprocità che comporta trasferimenti diretti tra generazioni. Tuttavia, queste due forme alternative di reciprocità intergenerazionale non sono direttamente rilevanti per l'ambito ambientale che costituisce il nostro punto focale<sup>20</sup>.

In ogni caso, ciò che qui importa soprattutto, è sottolineare la necessità di verificare se la reciprocità indiretta renda effettivamente conto delle nostre intuizioni di giustizia tanto nello spazio intergenerazionale quanto come componente di una teoria *generale* della giustizia. Per farlo, la maniera più semplice consiste nel testare l'idea di reciprocità nel contesto intragenerazionale. Si prenda l'esempio di una persona con molteplici disabilità congenite. Si accetti l'idea secondo cui questa persona ci restituirà *meno* di quanto noi, come società, le diamo – il che non significa negare i benefici che potremmo certamente trarre dalla sua compagnia. Questo esempio mostra chiaramente i limiti dell'idea di reciprocità. Sul versante della giustificazione, è perché questa persona (o qualcun altro) ci ha dato (o ci darà) qualcosa che noi ci sentiamo obbligati – come questione di giustizia – a prenderci cura di questa persona dipendente? La risposta è probabilmente negativa per molti di noi. E sul versante sostanziale, dovrei misurare la *dimensione* di ciò che devo a questa persona disabile sulla base di ciò che lei mi dà in cambio? Anche in questo caso, la risposta sarà negativa per molti di noi. Ciò suggerisce

che, accanto alle e al di sopra delle difficoltà di coerenza interna che essa comporta, l'idea di reciprocità non è pienamente capace di riflettere le intuizioni di molti di noi relative alla giustizia in generale e alla giustizia nel contesto intergenerazionale in particolare.

#### 4. *Vantaggio reciproco*

L'idea di vantaggio reciproco intrattiene delle relazioni con quella di reciprocità anche se se ne distingue tanto per la sua logica (ciò che giustifica l'esistenza di obbligazioni) quanto per le sue esigenze (per esempio, quella di *garantire* i trasferimenti previsti tra i partecipanti a un gioco cooperativo). In sintesi, una teoria della giustizia basata sull'idea di vantaggio reciproco deve mostrare che un agente "razionale" – ossia un'agente che agisce esclusivamente per interesse personale – favorirà al meglio il proprio *interesse* impegnandosi in un'impresa cooperativa e sottomettendosi di conseguenza a certe regole sociali. È necessario dunque dimostrare che essere corretti è razionale – in un senso ristretto – e che le regole di giustizia devono essere giustificate ricorrendo all'idea di razionalità – nello stesso senso ristretto. In pratica, ciò richiede che si dimostri che da una cooperazione tra individui possono risultare dei guadagni e che questi guadagni possono rendere *ciascuno* di noi un beneficiario netto di una tale cooperazione.

È perciò necessario verificare come l'idea di cooperazione possa essere trasposta nel contesto intergenerazionale. Una difficoltà centrale a questo riguardo è legata alla questione della sovrapposizione tra le generazioni<sup>21</sup>. Il fatto che non tutte le generazioni sono – neanche temporaneamente – contemporanee rappresenta una duplice sfida. Innanzitutto, non minaccia la stessa possibilità che i benefici della cooperazione siano *reciproci*? Poiché, se i benefici fossero reali ma favorissero solamente certe generazioni, così che le altre sarebbero delle contribuenti nette, una teoria del vantaggio reciproco sarebbe incapace di giustificare la pretesa che *tutte* le generazioni si sottomettano a una comune regola di giustizia. Rispondere a questa domanda comporta chiedersi in quale misura la possibilità di benefici discendenti (da una generazione alla successiva) e di benefici ascendenti (da una generazione alla precedente) dipenda da una sovrapposizione tra queste generazioni. Inoltre, non solo deve essere possibile che i benefici siano reciproci, ma deve anche esserci una garanzia che esistano le condizioni affinché la regola della cooperazione sia effettivamente *rispettata* da ogni generazione. Anche in questo caso, la non-contemporaneità di numerose generazioni le une rispetto alle altre mette in questione la possibilità di imporre il rispetto di una data regola per i trasferimenti intergenerazionale. Resta dunque da accertare in che misura una minaccia di *sanzioni* ascendenti o discendenti possa rimanere credibile in assenza di sovrapposizione intergenerazionale.

A questa duplice sfida si aggiunge un'ulteriore questione: supponendo che sia possibile costruire un modello intergenerazionale in grado di risolvere quella sfida, sarà ancora necessario verificare cosa esso implichi in relazione alla nostra questione circa i risparmi e gli sprechi. Sarebbe perfettamente possibile immaginare che sia razionale per ogni generazione sottomettersi a una regola che sia nondimeno compatibile con un deteriorarsi progressivo dell'insieme di risorse trasferito da ogni generazione alla successiva. C'è un dibattito in corso su questo punto<sup>22</sup>, ma esso non ha ancora raggiunto un punto tale da consentire di trarre chiare conclusioni<sup>23</sup>. Comunque, è evidente che ogni tentativo serio di articolare una teoria della giustizia partendo dall'idea di vantaggio reciproco non può eludere un esame attento di tali difficoltà.

## 5. Utilitarismo

Esploriamo ora una teoria molto diversa: l'utilitarismo. Essa è caratterizzata non solo dalla sua preoccupazione per il benessere (*utilitas* in latino) delle persone, ma più in particolare dall'idea secondo cui una giusta organizzazione della società è quella che massimizza il benessere *aggregato* dei suoi membri<sup>24</sup>. Perciò possiamo parlare di una teoria aggregativa. Ci sono numerose ragioni non valide per criticare l'utilitarismo. Tuttavia, è del tutto vero che questa teoria della giustizia non si preoccupa primariamente della *distribuzione* del benessere tra i membri della società. Ciò che conta è la *dimensione* della torta di benessere della quale la società nel suo complesso beneficerà, non la dimensione relativa delle fette di quella torta che ogni suo membro riceverà. Dunque, sacrificare interamente il benessere di poche persone (al punto, per esempio, di ridurle in schiavitù), rendendo possibile la massimizzazione del benessere della società nel suo complesso (per il fatto che una grande porzione della società beneficerebbe della riduzione in schiavitù di una minuscola minoranza), potrebbe essere la politica sostenuta dall'utilitarismo in particolari circostanze. Perciò, più di ogni altra teoria della giustizia, questa è una teoria suscettibile di condurre a conseguenze *sacrificali*, sebbene nelle sue versioni più elaborate, cerca come meglio può di evitare tali risultati controintuitivi.

Nel contesto intergenerazionale un fatto gioca un ruolo cruciale a questo riguardo. Rinunciando a consumare una parte del nostro capitale oggi potrebbe consentirci – a patto che sia saggiamente investito – di consumare molto di più di quel capitale in un futuro più o meno distante. Si consideri una borsa di semi, una parte dei quali può essere consumata immediatamente o seminata in modo da moltiplicare il suo volume. Se siamo utilitaristi, i risparmi (in termini intergenerazionali) non sono solo autorizzati. Sono *richiesti*, poiché l'obiettivo è quello di massimizzare la dimensione della torta di benessere intergenerazionale. Questo significa che le prime generazioni della storia devono stringere la cinghia e investire a beneficio delle future generazioni. Un punto che merita d'essere menzionato è che l'idea di investimento produttivo, che è centrale per questa teoria, non è necessariamente connessa al *numero* di generazioni che ci seguono – almeno per investimenti il cui ritorno non dipende esclusivamente dall'attività umana – ma piuttosto dal fatto che arriveranno *dopo* di noi.

Questo risultato che conduce, in un certo modo, a sacrificare le generazioni precedenti è accentuato da due ulteriori – e indipendenti – fattori. Da un lato, è realistico postulare un certo altruismo intergenerazionale, dovuto in parte al fatto che la successione delle generazioni è anche connessa alle relazioni biologiche genitore-figlio che immancabilmente generano un certo grado di altruismo. È inoltre plausibile postulare che questo altruismo sia asimmetrico, nel senso che sarà più forte in capo ai genitori (verso i loro figli) che ai figli (verso i loro genitori). Se un tale altruismo discendente è preso in considerazione, un grado extra – in questo caso puramente volontario – di risparmio potrebbe essere aggiunto all'obbligo di risparmiare cui si è fatto riferimento. In altri termini, l'altruismo discendente rischia di accentuare ulteriormente la tendenza al risparmio generazionale già presente nel modello utilitarista. Nondimeno, non condurrà necessariamente a uno scarto supplementare di benessere se gli attori stessi traggono benessere dai loro atti altruistici. D'altra parte, la conclusione utilitaristica diventa più preoccupante se si accetta che il numero delle generazioni a venire è, se non infinito, almeno *indefinito*. Infatti, un modo di

interpretare l'utilitarismo consisterebbe allora nel costringerci a un sacrificio senza fine, poiché non saremmo in grado di determinare quando fermarci. Un tale sacrificio non avvantaggerebbe alla fine de conti alcuna generazione, essendo tutte obbligate a risparmiare, data la permanente incertezza riguardo a quante generazioni seguiranno loro.

Gli utilitaristi non ignorano questo problema. Ci si lasci inoltre sottolineare due elementi che puntano nella direzione opposta. Innanzitutto, un fattore che potrebbe attenuare l'ampiezza dell'obbligo di risparmiare è l'*utilità marginale decrescente*, un postulato (piuttosto plausibile) classicamente invocato per giustificare una certa preoccupazione degli aggrega per la *distribuzione* dei livelli di benessere<sup>25</sup>. L'idea soggiacente è che più una persona ha di un certo bene (per esempio, mele), meno un bene addizionale le porterebbe utilità addizionale. Questo significa che se abbiamo una mela extra, essa dovrebbe essere data a chi ha meno mele se puntiamo a massimizzare il benessere addizionale generato da questa mela. Ma soprattutto, c'è un'altra idea, quella di un tasso di sconto sociale. Questo tasso è stato l'oggetto di importanti dibattiti filosofici da decenni<sup>26</sup> e lo troviamo all'opera per esempio nelle discussioni sul recente rapporto Stern sull'economia del cambiamento climatico<sup>27</sup>. L'idea è semplice: se il tasso è positivo, a un'unità di benessere futuro sarà conferito meno valore di quello conferito alla stessa unità di benessere prodotta oggi. Un tale tasso di sconto può rispondere a diverse preoccupazioni oltre al problema "sacrificale" sopra menzionato. Per esempio, sarebbe possibile attribuire un valore scontato più basso a un'unità di benessere futuro in ragione dell'incertezza circa la sua reale esistenza futura. Ma quando si tratta di una preferenza *pura* per il presente, diventa moralmente problematica una volta applicata a delle relazioni tra individui distinti (piuttosto che alla pianificazione del profilo di benessere di una singola esistenza). In effetti, si può suggerire l'idea secondo cui a questo livello sia solo un tentativo – ad hoc<sup>28</sup> e a nostro giudizio vano – di ridurre l'ampiezza di un problema – una tendenza al sacrificio delle generazioni precedenti – che risulta nei fatti dalla logica stessa dell'utilitarismo.

Anche lasciando da parte l'altruismo discendente, la congiunzione del riconoscimento della natura produttiva del capitale (se bene investito) e del carattere indefinito del numero delle generazioni future fa dunque in modo che, nel contesto intergenerazionale, l'utilitarismo possa condurre a conseguenze particolarmente sacrificali, sebbene esse possano essere attenuate dalla considerazione dell'utilità marginale decrescente e dall'introduzione di un tasso di sconto sociale. La ragione per cui tali risultati sembrano particolarmente inaccettabili a molti di noi probabilmente ha a che fare con il fatto che la nostra concezione della giustizia presenta in genere un interesse per la distribuzione accanto a o al posto di quello per l'aggregazione.

## **6. La clausola lockiana**

Prima di passare all'esame di un esempio paradigmatico di teoria distributiva della giustizia – l'egualitarismo di Rawls – esaminiamo un'altra famiglia di teorie. Questa volta, è neo-lockiana piuttosto che neo-hobbesiana ed è comunemente chiamata libertarismo. In breve, le concezioni libertarie presentano due caratteristiche fondamentali: da un lato, una definizione e una forte protezione della proprietà di sé; dall'altro lato, un approccio particolare alla questione della proprietà delle risorse esterne – rispetto alle risorse interne che rientrano nella proprietà di sé. Così, i libertari garantiranno, tanto contro l'intervento dello Stato quanto contro quello altrui, una forte

protezione dell'integrità fisica delle persone, ma anche, per esempio, della proprietà dei propri talenti. Tuttavia, ciò che a noi qui più interessa è lo statuto delle risorse esterne. A questo riguardo, è necessario stabilire come allocare tra i membri della società la proprietà dei beni che abbiamo ereditato.

Immaginiamo una prima generazione che debba distribuire la proprietà dei terreni arabili. Alcuni libertari tenderebbero ad allocare la proprietà di questi beni sulla base di una regola del tipo "primo arrivato, primo servito" – regola peraltro in uso in diversi domini delle nostre società, per esempio nel dominio della proprietà intellettuale. Altri subordinerebbero la legittimità di un'appropriazione al rispetto di una clausola detta "lockiana". In generale, la differenza tra questi due grandi approcci rifletterà (o si tradurrà in) percezioni differenti dello statuto patrimoniale iniziale delle risorse esterne. Per alcuni, in genere a destra, i terreni arabili inizialmente non appartengono a nessuno, donde l'applicazione della regola del primo arrivato. Per altri, piuttosto a sinistra, lo statuto iniziale delle risorse esterne sarà quello di una proprietà collettiva, il che spiegherebbe perché s'imporrebbe il rispetto di una clausola lockiana. Una difficoltà è che l'idea di clausola lockiana è interpretata in diversi modi, a seconda che sia adottata quella che è proposta da Nozick o da altri<sup>29</sup>. Cosa intende realmente dire Locke quando afferma che un'appropriazione iniziale può essere legittima "almeno quando siano lasciate in comune per gli altri cose sufficienti e altrettanto buone"<sup>30</sup>? Adottiamo una formulazione più diretta: "Almeno quando ce ne è altrettanto lasciato in comune per gli altri". Applicato al campo intergenerazionale, questo potrebbe darci per esempio la formulazione di Arneson: "La legittimità persistente della proprietà privata dal punto di vista della proprietà di sé dipende dal fatto che ogni generazione successiva ottenga l'equivalente di una quota pro capite di terra non migliorata né degradata"<sup>31</sup>.

Una teoria libertaria che desideri servirsi di una tale clausola lockiana dovrà dunque prima di tutto determinarne il contenuto ("almeno tanto quanto cosa?") e applicarlo specificamente al contesto intergenerazionale<sup>32</sup>. Formuliamone tre versioni adattate al campo delle relazioni tra generazioni. Prima possibile interpretazione: ogni generazione dovrebbe lasciare alla successiva *almeno tanto (o l'equivalente di) quanto ciò di cui la prima (preistorica) generazione si è inizialmente appropriata*. Per coloro che ritengono che il paniere di beni ereditato dalla generazione immediatamente precedente ecceda di molto il valore di ciò di cui poteva disporre una generazione preistorica, questa formulazione della clausola può apparire troppo debole. Perché autorizzerebbe ogni generazione a sprecare, nella misura in cui le risorse trasmesse *alla fine* alla generazione successiva non sono in alcun modo inferiori in termini di potenziale produttivo alle risorse della (prima) generazione preistorica. In realtà, questa formulazione può essere emendata in due modi.

Il primo consiste nel considerare le modificazioni *naturali* delle nostre risorse nel corso del tempo. Immaginiamo che la generazione che ci precede sia stata la prima vittima di una piccola glaciazione che durerà ancora due generazioni. Per ipotesi, ciò ha un impatto negativo nel suo complesso (per quanto riguarda la produttività del terreno, la biodiversità, ecc.). Dovrebbe la generazione attuale compensare per la differenza – originata da eventi naturali – tra il valore del mondo preistorico e quello che è effettivamente diventato a seguito di circostanze naturali? Per un lockiano, non c'è una ragione particolare perché sia così. Perché ciò che conta come scenario di riferimento applicare una tale clausola lockiana è essere in grado di identificare quale sarebbe stata la situazione delle altre persone *nella mia assenza* – in questo caso, la situazione di ogni precedente generazione, *se fosse stata la prima*. Una formulazione alternativa sembra

dunque imporsi: ogni generazione deve lasciare alla successiva *almeno tanto quanto ciò di cui la prossima generazione avrebbe potuto appropriarsi in assenza di ogni precedente generazione*, o, preferibilmente<sup>33</sup>, *di quanto la generazione a venire avrebbe altrimenti ereditato se nessuna generazione precedente avesse con le sue azioni causato un incremento o una deteriorazione netti*.

Immaginiamo tuttavia una situazione ipotetica nella quale alcune delle generazioni precedenti – e non questa volta fenomeni naturali – avessero danneggiato, senza alcuno sviluppo tecnologico a compensare, lo stato delle risorse esterne in confronto a quelle che sarebbero state se lasciate al solo effetto di cause naturali. Stando alla clausola sopra citata, ne discenderebbe un obbligo di risparmiare. Ora, perché dovrebbe la generazione presente farsi carico del costo di compensare per deterioramenti causati dalle attività delle generazioni precedenti e per i quali non è in alcun modo responsabile, o almeno non più di quanto lo sia la generazione successiva a favore della quale essa cerca di adempiere alle sue obbligazioni? Inoltre, per coloro che considerano che il capitale culturale ereditato dai nostri antenati aumenti considerevolmente il potenziale produttivo delle risorse naturali che la generazione successiva avrebbe ereditato in assenza di ogni generazione precedente, vediamo come una tale formulazione autorizzi nuovamente un margine molto significativo di spreco.

Una riformulazione ulteriore della clausola lockiana è tuttavia possibile: ogni generazione deve lasciare alla successiva *almeno tanto quanto ciò di cui la generazione successiva avrebbe potuto appropriarsi se la generazione attuale non avesse contribuito con le proprie azioni a un miglioramento o peggioramento netto di quello che la generazione successiva avrebbe altrimenti ereditato*. Questa terza interpretazione non solo considera i miglioramenti e i peggioramenti naturali che sono accaduti dai tempi preistorici. Essa include anche il prodotto accumulato dell'attività fisica e intellettuale delle generazioni che hanno preceduto quella presente. La sola cosa che ci invita a fare dunque è considerare quale sarebbe stata la situazione di ogni generazione in termini di risorse esterne (naturali e culturali), non in assenza di *tutte* le generazioni precedenti, ma nell'assenza della sola generazione che la precede.

Nel linguaggio del risparmio e dello spreco, questo significa che il risparmio è autorizzato. Per contro, in nessun caso una tale clausola lockiana non autorizza lo spreco, *a meno che* l'ambiente che la prossima generazione erediterà si sia deteriorato rispetto a quello che noi stessi abbiamo ereditato, per ragioni indipendenti dalla nostra stessa attività (ossia eventi naturali o risultanti dall'attività delle generazioni precedenti). Questo implica, per esempio, che ogni cambiamento climatico che risulta da emissioni strettamente storiche (ossia risultate dall'attività solo dei nostri antenati, non dalla nostra) e che condurrà a un clima peggiore per la prossima generazione che per la nostra, non implicherà per noi degli obblighi particolari – che peraltro mostra che la questione delle emissioni storiche solleva non solo questioni di giustizia transgenerazionale<sup>34</sup>, ma anche questioni legate alla giustizia intergenerazionale. Mentre non è interamente chiaro quale posizione un sostenitore della reciprocità indiretta difenderebbe in questo caso, la visione egualitaria differirebbe chiaramente da quella lockiana. Sia come sia, ci stiamo concentrando qui su possibili differenze tra “almeno tanto quanto avevano le generazioni preistoriche”, “almeno tanto quanto la G+1 avrebbe avuto in assenza di tutte le generazioni precedenti” e “almeno tanto quanto G+1 avrebbe ereditato in assenza della sola G”. E la specificità dell'approccio lockiano consiste nel focalizzarsi sulla questione di sapere in che misura la mia esistenza priva qualcun altro di qualcosa di cui avrebbe altrimenti potuto beneficiare.

## 7. *L'egualitarismo rawlsiano*

Rawls, nel suo capolavoro *Una teoria della giustizia* (1971)<sup>35</sup>, è cosciente delle grandi difficoltà dell'utilitarismo nel contesto intergenerazionale. Allo stesso tempo, ritiene che allontanarsi, seppur minimamente, dalla condizione iniziale degli uomini preistorici sia necessario, non solo per ragioni di efficienza, ma anche per ragioni di giustizia. Come possono queste due preoccupazioni essere conciliate? Difendendo un modello a “due stadi” nel quale si succedono una fase di accumulazione e una fase di crociera. Nel corso della fase di accumulazione, i principi sono identici a quelli dell'utilitarismo (risparmio obbligatorio). Ma questa fase si suppone abbia una durata limitata. E l'obiettivo perseguito attraverso una tale accumulazione non ha niente a che fare con la massimizzazione della misura della torta di benessere intergenerazionale. Per Rawls, l'obiettivo della fase di accumulazione è di consentire che si produca una ricchezza economica adatta a garantire una stabilità minima a istituzioni giuste. Non appena questo punto è stato raggiunto, l'accumulazione cessa di essere un obbligo e la fase di crociera inizia. E questa volta, il principio difeso da Rawls è identico a quello difeso dalle teorie della reciprocità indiretta.

Come Rawls, noi pensiamo che un approccio a “due stadi” sia necessario. E ci sembra anche che Rawls abbia ragione di difendere il principio di un obbligo di risparmiare durante la fase di accumulazione<sup>36</sup>. Tuttavia, questa seconda tesi non è autoevidente. Ciò che è potenzialmente problematico per un egualitario come Rawls, è il dover proporre per la fase di accumulazione un principio di risparmio obbligatorio che si scontra con la preoccupazione per i più svantaggiati. Infatti, da questo punto di vista, è ingiusto, strettamente parlando, richiedere un risparmio alle prime generazioni. Facendo così si produrrebbe un mondo intergenerazionale dove i meno avvantaggiati non sono il più possibile avvantaggiati. Limitarsi a una proibizione dello spreco non avrebbe simili conseguenze. Rawls è cosciente di questo problema ma continua a insistere su di un obbligo al risparmio. Tentiamo una breve difesa della posizione Rawls sul principio da applicare nella fase di accumulazione.

La sua teoria non è solo egualitaria, ma anche liberale in un senso molto preciso del termine ‘liberale’, che non deve essere confuso con quello che abitualmente gli attribuiamo nel designare come liberali alcuni attori politici nell'arena politica europea. È liberale nel senso che il perseguimento del miglioramento della situazione dei meno avvantaggiati deve essere fatto nel rispetto dei limiti cui ci si riferisce con l'espressione “libertà fondamentali”. In altri termini, la difesa di queste libertà fondamentali (integrità fisica, diritto di parola, ecc.) ha la priorità sull'obiettivo di migliorare la condizione sociale ed economica dei meno avvantaggiati. Si potrebbe allora dire che la ragione per cui una violazione dell'obiettivo egualitario è ammessa nella fase di accumulazione, ha a che fare con l'obiettivo di mettere in piedi il prima possibile istituzioni che potrebbero poi difendere le libertà fondamentali personali e che quest'ultimo obiettivo abbia la priorità sul precedente. Ora, se possiamo dimostrare che più ricco (in termini di PIL) uno Stato democratico diviene, più probabile è che esso mantenga il suo carattere democratico, siamo in possesso di un argomento empirico, in grado di supportare la pretesa che per stabilire istituzioni giuste sia necessario un certo grado di ricchezza. Pur essendo d'accordo con la teoria a “due stadi” e con il principio che Rawls difende per la fase dell'accumulazione, crediamo per contro che un sostenitore dell'eguaglianza di opportunità dovrebbe difendere un principio diverso dal suo nella fase di crociera.

Quale?

### **8. L'egualitarismo rivisitato**

Non ci sembra che Rawls interpreti in maniera corretta le esigenze dell'egualitarismo in fase di crociera. Riteniamo che alla *proibizione dello spreco* dovrebbe accompagnarsi la *proibizione del risparmio*. Ciò potrebbe suonare assurdo. Cosa ci sarebbe di scorretto nel fatto che dei genitori facessero economia e risparmiassero volontariamente per assicurare ai loro figli un'esistenza migliore di quella che essi stessi avrebbero potuto avere? Chi sarebbero le vittime di questa presunta ingiustizia? La risposta a questa domanda è che le vittime sarebbero i membri meno avvantaggiati della generazione di simili genitori. Facciamo l'ipotesi di una generazione, immaginando che, alla fine della sua esistenza, essa potrebbe avere trasferito alla generazione successiva un surplus rispetto a quello che aveva ricevuto dalla generazione precedente. Secondo la tesi che stiamo difendendo, non dovrebbe essere la generazione successiva nel suo complesso a beneficiare di questo surplus, ma, piuttosto, i membri meno avvantaggiati della generazione corrente. Trasferire un surplus nel futuro comporta un sacrificio di eguale entità per i meno avvantaggiati del presente. Solo se ogni generazione aderisce al principio di proibire tanto il risparmio quanto lo spreco, il mondo intergenerazionale che costruiremo potrà essere considerato un mondo in cui i meno avvantaggiati, quale che sia la generazione a cui appartengono, saranno più favoriti di quanto avrebbero potuto essere in ogni altro mondo diversamente organizzato. Si noti che questa proibizione del risparmio non ha nulla a che fare con una preferenza per i membri della nostra generazione. Essa deriva da un interesse imparziale tra le generazioni per il miglioramento della situazione dei meno avvantaggiati, a qualsiasi generazione essi appartengano. Certo, è possibile che, se questo surplus fosse trasferito alla generazione successiva, i membri meno avvantaggiati di quella generazione potrebbero trarne beneficio. Ma ciò che dovremmo assicurare è che i membri meno avvantaggiati della *nostra* generazione non finiscano così in una situazione peggiore di quella dei membri meno favoriti della generazione successiva.

Non possiamo entrare qui nei dettagli di questo principio piuttosto controintuitivo, o che almeno sembra essere tale a prima vista<sup>37</sup>. Ma dobbiamo sottolineare che, se anche un tale approccio non è totalmente incompatibile con l'idea di crescita, dovrebbe certamente essere confrontato con altre idee nella famiglia di argomenti "contro la crescita"<sup>38</sup>. Tra di questi, menzioniamone quattro, tutti diversi da quello qui difeso. Il primo consiste nell'affermare che la crescita, nella misura in cui condurrebbe a crescenti ineguaglianze internazionali, sarebbe ingiusta da questo punto di vista. La seconda sottolinea che l'adozione da parte di uno Stato di una politica di incoraggiamento della crescita economica sia contraria al principio secondo il quale lo Stato dovrebbe rimanere neutrale per quanto riguarda le diverse concezioni della vita buona<sup>39</sup>. La terza afferma che la crescita è futile, se non contro-produttiva, dal punto di vista del perseguimento di concezioni della vita buona realmente dotate di valore. Il quarto argomento sostiene che la crescita, nella misura in cui mobilita grandi quantità di risorse fisiche, non sarebbe sostenibile al tasso corrente. Ognuno di questi quattro argomenti meriterebbe un esame approfondito, tanto per i suoi assunti fattuali quanto per la sua plausibilità normativa. Ciò che è importante evidenziare è che l'egualitarismo intergenerazionale qui sviluppato presenta un argomento differente, sebbene anch'esso si riferisca a una preoccupazione per la giustizia come fanno i primi due argomenti

“contro la crescita” sopra richiamati.

È anche chiaro ora che le conclusioni di una teoria egualitaria non convergono, nella fase di crociera, con quelle per esempio delle teorie della reciprocità indiretta. Inoltre, queste teorie divergono per un altro aspetto significativo. Questo diventa chiaramente evidente se consideriamo un evento naturale futuro (per esempio un terremoto) che avrà un impatto negativo sulla futura generazione. Da un punto di vista *intra-generazionale*, un terremoto distruttivo deve dare titolo a una compensazione da parte di quelli che non ne hanno subito gli effetti, in modo da mitigare il più possibile le conseguenze negative per le vittime sfortunate di un fenomeno del quale non sono state responsabili. Per un egualitario della sorte, ogni svantaggio che dipende da circostanze al di là del controllo della persona svantaggiata dovrebbe generare una compensazione da parte del resto della società. Una disabilità congenita o una particolare lingua madre sono caratteristiche che valgono senza alcun dubbio quali circostanze che influenzano le persone interessate. Un egualitario della sorte aggiungerà immediatamente che se gli svantaggi dipendono per contro dalle scelte delle persone, il loro costo dovrebbe essere assunto per principio dalle stesse persone che hanno fatto quelle scelte. Il dibattito in Francia sul fatto che le comunità montane locali devono farsi carico della spesa per le missioni di salvataggio per salvare persone che praticano sport pericolosi, o il dibattito in Austria a riguardo del non rimborso delle spese ospedaliere per coma etilici indotti da particolari abitudini relative al consumo di alcolici tra la popolazione più giovane, chiaramente riguardano pratiche che potrebbero certamente essere considerate da un egualitario come il risultato di scelte. In quel caso, non spetterebbe alla società nel suo insieme assumersene i costi<sup>40</sup>.

Come possiamo trasporre questa distinzione tra la scelta e le circostanze nell'ambito intergenerazionale? Torniamo al nostro esempio. Se fossimo in grado – con mezzi straordinari – di predire l'occorrenza e la magnitudine di tali terremoti futuri e se fossimo in grado di dimostrare che la prossima generazione sarebbe condizionata in modo particolare da loro sebbene, noi, la generazione presente, non ne saremo minimamente condizionati, la generazione presente avrebbe allora l'obbligo di risparmiare in modo da assicurare che, come risultato di questi terremoti, la prossima generazione non si trovi in circostanze più sfavorevoli della presente. Questa obbligazione al risparmio emerge da una logica molto differente da una basata sull'utilitarismo o da quella inclusa nella fase dell'accumulazione della teoria egualitaria. Ma, soprattutto, non sembra che un approccio nei termini di reciprocità indiretta potrebbe mai *obbligarci* a trasferire di più alla prossima generazione di quanto abbiamo ricevuto dalla precedente.

### **9. Il sufficientismo di Brundtland**

Ora siamo pronti a sostenere l'assunto che la definizione di sviluppo sostenibile di Brundtland non sarebbe una garanzia sufficiente di giustizia intergenerazionale. Come sopra precisato, secondo tale definizione, lo sviluppo è detto sostenibile solo se “soddisfa i bisogni del presente senza compromettere l'abilità delle generazioni future di soddisfare i propri”<sup>41</sup>. Confrontiamo questo sufficientismo di Brundtland con quello di Daly secondo cui “i bisogni fondamentali del presente dovrebbero sempre avere la precedenza sui bisogni fondamentali del futuro, ma i bisogni fondamentali del futuro dovrebbero avere la precedenza sulla stravagante lussuria del presente”<sup>42</sup>. Il riferimento di Brundtland al concetto di bisogno può essere inteso in modo più o meno ampio. A

nostro parere, l'interpretazione più appropriata è quella di “bisogni fondamentali”. Ma anche con una versione meno restrittiva, c'è ancora in una tale definizione l'idea che una volta che i bisogni di ciascuno siano stati coperti, la giustizia non richieda alcuna ulteriore redistribuzione. Nella misura in cui i bisogni di ciascuno siano stati coperti, questo “sufficientismo” basato sulla soddisfazione dei bisogni non richiederebbe, per esempio, che una persona nata senza un dito a seguito di malformazione genetica debba ricevere compensazione nel caso in cui quel dito mancante non gli impedisca di soddisfare i suoi bisogni fondamentali<sup>43</sup>.

Agli occhi di un egualitario della sorte, l'ingiustizia residua che seguirebbe dunque dal sufficientismo di Brundtland è duplice. Da una parte, esso autorizza un grado potenzialmente significativo di spreco nella misura in cui è compatibile con la capacità della prossima generazione di far fronte ai propri bisogni. D'altra parte, autorizzando il risparmio generazionale – nella misura in cui non compromette la capacità di tutti i membri della generazione presente di soddisfare i propri bisogni – non risponde al requisito egualitario secondo cui il risparmio dovrebbe essere in principio proibito nel nome di una preoccupazione per i membri meno avvantaggiati della nostra stessa generazione.

Su di un punto vogliamo insistere: questa non è una critica interna alla teoria di Brundtland. Inoltre, se lo spazio lo permettesse, potremmo certamente cercare di dimostrare con maggiore sottigliezza la misura in cui il rapporto di Brundtland probabilmente apre la strada a interpretazioni alternative. Nondimeno, ciò che qui importa, è che quelli che considerano che l'egualitarismo della sorte sia la teoria della giustizia più plausibile quando affrontiamo questioni di allocazione intragenerazionale non hanno ragione di abbandonare questa teoria quando ci si sposta a questioni intergenerazionali. Gli egualitari dovrebbero certamente rifiutare la teoria di Brundtland in quanto insufficiente.

## **10. Conclusione**

Questo breve saggio presuppone una serie di semplificazioni. Non abbiamo considerato, per esempio, la composizione del paniere di beni da trasferire alla generazione successiva (per esempio: possiamo rimpiazzare il petrolio, che stiamo dilapidando, o la biodiversità con delle autostrade o dei prodotti culturali?). Ci siamo occupati a un livello molto generale della questione della giusta trasmissione intergenerazionale, sulla base di due categorie (risparmio/spreco) e di tre modalità (proibizione, autorizzazione e obbligazione). Nondimeno, questa sinopsi ci ha consentito di evidenziare due punti importanti. Da una parte, a partire da un tale quadro molto semplificato, è già possibile vedere il profilarsi di principi operazionali molto diversi. Possiamo osservare per esempio che l'obbligo di risparmio intergenerazionale è presente sia tra gli utilitaristi sia tra gli egualitari nella fase di accumulazione (e in certe ipotesi limitate nella fase di crociera), seppure per ragioni molto diverse. Constatiamo anche che la proibizione del risparmio è un'opzione che deve essere presa sul serio dagli egualitari nella fase di crociera. Infine, notiamo gli allontanamenti dalla proibizione dello spreco che sono autorizzati dagli approcci lockiano e sufficientista. D'altra parte, diventa chiaro che l'approccio standard dello sviluppo sostenibile come lo intende Brundtland non è affatto la sola opzione. Ed è chiaramente doppiamente problematico per un egualitario.

	<b>Risparmio</b>	<b>Spreco</b>
--	------------------	---------------

<b>Reciprocità indiretta</b>	Autorizzato	Proibito
<b>Utilitarismo</b>	Obbligatorio	Proibito
<b>Clausola lockiana</b>	Autorizzato	Proibito, tranne...
<b>Egualitarismo di Rawls</b>	Fase 1: obbligatorio Fase 2: autorizzato	Proibito
<b>Egualitarismo rivisitato</b>	Fase 1: obbligatorio Fase 2: proibito, tranne...	Fase 1: proibito Fase 2: proibito, tranne...
<b>Sufficientismo di Brundtland</b>	Autorizzato, tranne...	Autorizzato, tranne...

**Fig.: Sinopsi delle diverse teorie della giustizia intergenerazionale**

In realtà, queste teorie della giustizia ci forniscono delle risorse per pensare non solamente delle regole diverse, ma anche per affrontare la questione della giustizia intergenerazionale attraverso logiche differenti che, se comprese in profondità, possono generare una molteplicità di implicazioni. Questo è particolarmente vero una volta che il mondo ipersemplicificato qui rappresentato è arricchito con un insieme di variabili addizionali che lo avvicinano al mondo reale. Infatti, ciascuna di queste teorie può rispondere diversamente, per esempio, alle fluttuazioni demografiche, con il caso della prospettiva della reciprocità indiretta che è probabilmente il più emblematico a questo riguardo. Per alcune teorie, i cambiamenti nella popolazione modificherebbero ciò che dobbiamo alla generazione successiva, mentre per altre non altererebbe assolutamente la grandezza delle nostre obbligazioni intergenerazionali. Similmente, il grado in cui un altruismo intergenerazionale discendente si rivelerà significativo influenzerà, in un grado maggiore o minore, le nostre obbligazioni verso le generazioni future a seconda della teoria adottata. Anche la sovrapposizione tra le generazioni (o la sua assenza) è più rilevante per alcuni approcci che per altri, in particolare nel caso delle teorie del vantaggio reciproco. E anche il fatto che una generazione precedente abbia (o non abbia) adempiuto ai propri obblighi (questione del non adempimento) influenzerà, in vari gradi, gli obblighi che ognuna di queste teorie assegna alla generazione corrente. È illuminante a questo riguardo avere in mente come una clausola lockiana affronterà l'inosservanza da parte di una generazione precedente alla nostra delle sue obbligazioni intergenerazionali e come una teoria egualitaria può prendere in considerazione il rischio dell'inosservanza delle proprie obbligazioni intergenerazionali da parte di una delle generazioni che verrà dopo di noi.

Come possiamo vedere, prendere le teorie della giustizia standard sul serio è piuttosto illuminante per quanto riguarda i vari modi possibili di affrontare la questione delle nostre obbligazioni intergenerazionali. Di certo, c'è ancora una lunga strada da percorrere prima di poterne definire i contorni precisi... e di progettare istituzioni in grado di farle rispettare.

## **Bibliografia**

Arneson, R. (1991), "Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition", *Political Studies*, 39/1, pp. 36-54.

Arrhenius, G. (1999), "Mutual Advantage Contractarianism and Future Generations", *Theoria*, 65/1, pp. 25-35.

Barry, B. (1989), "Justice as Reciprocity", in Id., *Liberty and Justice*, Oxford:

Oxford University Press.

Birnbacher, D. (2003), "Can discounting be justified?", *International Journal of Sustainable Development*, 6/1, pp. 42-53.

Bonin, P.-Y. (1997), "Neutralité libérale et croissance économique", *Dialogue*, 36, pp. 683-703.

Bränvall, M.-L., Bindler, R., Emteryd, O. e Renberg, I. (2001), "Four thousand years of atmospheric lead pollution in northern Europe: a summary from Swedish lake sediments", *J. Paleolimnol.*, 25, pp. 421-435.

Burke, E. (1909-14), *Reflections on the French Revolution*, Cambridge (MA): The Harvard Classics.

Casal, P. (2007), "Why Sufficiency is Not Enough", *Ethics*, 117/2, pp. 296-326.

Cosandey, D. (2003), *La faillite coupable des retraites: Comment nos assurances vieillesse font chuter la natalité*, Paris: L'Harmattan.

Cowen, T. e Parfit, D. (1992), "Against the Social Discount Rate", in J. Fishkin e P. Laslett (a cura di), *Justice between Age Groups and Generations*, New Haven: Yale University Press, pp. 144-161.

Daly, H. (1996), *Beyond Growth: The economics of sustainable development*, Boston: Beacon Press.

De Shalit, A. (1995), *Why Posterity Matters: Environmental policies and future generations*, London: Routledge.

Diamond, J. M. (2005), *Collapse: How societies choose to fail or survive*, New York: Viking.

Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Elliot, R. (1986), "Future Generations, Locke's Proviso and Libertarian Justice", *Journal of Applied Philosophy*, 3/2, pp. 217-227.

Gaspard, F. e Gosseries, A. (2007), "Are Generational Savings Unjust?", *Politics, Philosophy and Economics*, 6/2, pp. 193-217.

Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon.

Gilfillan, S. C. (1965), "Lead Poisoning and the Fall of Rome", *J. Occup. Med.*, 7, pp. 53-60.

Gosseries, A. (1997), "De la nécessité de distinguer protection de l'environnement, conservation de la nature et conservation de la biodiversité: L'exemple de l'introduction d'une sous-espèce non-européenne d'espèce protégée (note under CJCE, C-202/94)", *Revue juridique de l'environnement*, 22/2, pp. 220-227.

Gosseries, A. (1998), "L'éthique environnementale aujourd'hui", *Revue philosophique de Louvain*, 96/3, pp. 401-405.

Gosseries, A. (2004a), *Penser la justice entre les générations*, Paris: Aubier-Flammarion.

Gosseries, A. (2004b), "Historical Emissions and Free-riding", *Ethical Perspectives*, 11/1, pp. 36-60.

Gosseries, A. (2005), "The Egalitarian Case against Brundtland's Sustainability", *GAIA*, 14/1, pp. 40-46.

Gosseries, A. (2006a), "Dette générationnelle et conceptions de la réciprocité", in R. Pellet (a cura di), *Finances publiques et redistribution sociale*, Paris: Economica.

Gosseries, A. (2006b), "Egalitarisme cosmopolite et effet de serre", *Les séminaires de l'IDDRI (Paris)*, 14, pp. 18-23.

Gosseries, A. (2008), "Radiological Protection and Intergenerational Justice", in

- G. Eggermont e B. Feltz (a cura di), *Ethics and Radiological Protection*, Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant, pp. 167-195.
- Heath, J. (1997), "Intergenerational Cooperation and Distributive Justice", *Can. J. Phil.*, 27/3, pp. 361-376.
- Jaurès, J. (1902), *Etudes socialistes*, Paris: P. Ollendorf  
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k886633>.
- Jefferson, Th. (1789), *Letter to James Madison (6 sept 1789)*,  
<http://odur.let.rug.nl/~usa/P/tj3/writings/brf/jef181.htm>.
- Lessler, L. (1988), "Lead and Lead Poisoning from Antiquity to Modern Times", *Ohio J. Sci.*, 88/3, pp. 78-84.
- Locke, J. (1690), *Two Treatises of Government*, ed. it., *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, Torino: UTET 1960<sup>2</sup>.
- Márai, S. (1993), *Les confessions d'un bourgeois*, Paris: Albin Michel.
- Maréchal, J.-P. e Quenault, B. (a cura di) (2005), *Le développement durable: Une perspective pour le XXIe siècle*, Rennes: PUR.
- Ponting, Cl. (1993), *A Green History of the Old World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations*, New York: Penguin.
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice (Revised Edition)*, Cambridge (MA): Harvard University Press (I ed. 1971).
- Smart, J. J. C. e Williams, B. (1973), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell.
- Stern, N. (2007), *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vallentyne, P. e Steiner, H. (a cura di) (2000), *Left Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*, New York: Palgrave.
- Wade-Benzoni, K. A. (2002), "A Golden Rule over Time: Reciprocity in Intergenerational Allocation Decisions", *Academy of Management Journal*, 45/5, pp. 1011-1028.
- Waldron, J. (1979), "Enough and as Good Left for Others", *Philosophical Quarterly*, 29, pp. 319-328.
- WCED (World Commission on the Environment and Development) (1987), *Our Common Future*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Wolf, C. (1995), "Contemporary Property Rights, Lockean Provisos and the Interests of Future Generations", *Ethics*, 105/4, pp. 791-818.

---

<sup>1</sup> Questo saggio è una versione riveduta di Gosseries, 2005. Desideriamo ringraziare in particolare B. Gagnon, M. Fleurbaey e P. Savidan per i loro commenti durante la preparazione del saggio, la versione francese del quale è apparsa su *Raison publique* (vol. 8, 2008). La traduzione dall'originale francese e dalla traduzione inglese di E. Apaire Van Gelder è di Nicola Riva.

<sup>2</sup> Márai, 1993, p. 164.

<sup>3</sup> Vedi, per esempio, Ponting, 1993; Diamond, 2005.

<sup>4</sup> Vedi Gilfillan, 1965; Lessler, 1988; Bränvall et al., 2001.

<sup>5</sup> Per un buon volume sullo sviluppo sostenibile: Maréchal e Quenault, 2005.

<sup>6</sup> WCED, 1987, p. 53.

<sup>7</sup> Discutiamo questo punto in Gosseries, 2004a, pp. 18-22.

<sup>8</sup> Per una breve discussione dell'ipotesi dell'ultimo uomo: Gosseries, 1998, pp. 401-405.

<sup>9</sup> WCED, 1987.

<sup>10</sup> Burke, 1909-14, par. 165.

<sup>11</sup> Locke, 1690, First Treatise, par. 88.

<sup>12</sup> Jefferson, 1789.

- 
- <sup>13</sup> Jaurès, 1902.
- <sup>14</sup> Per qualche elemento su questo punto: Gosseries, 1997.
- <sup>15</sup> Vedi su questi tre soggetti, rispettivamente: Gosseries, 2006b; Gosseries, 2004a, pp. 241-265; Gosseries, 2008.
- <sup>16</sup> Barry, 1989. Vedi anche de Shalit, 1995, pp. 96-99; Gosseries, 2006a.
- <sup>17</sup> Vedi Wade-Benzoni, 2002.
- <sup>18</sup> Gosseries, 2004a, cap. 2.
- <sup>19</sup> Cosandey, 2003.
- <sup>20</sup> Gosseries, 2006a.
- <sup>21</sup> Gauthier, 1986, cap. 9, par. 6.
- <sup>22</sup> Vedi Heath, 1997;
- Arrhenius, 1999.
- <sup>23</sup> Gauthier (1986) da la propria risposta alla questione nella sezione 6.3 del cap. 9, pp. 302-305.
- <sup>24</sup> Vedi, per esempio, Smart e Williams, 1973.
- <sup>25</sup> Nel contesto intergenerazionale: Gauthier, 1986, p. 305.
- <sup>26</sup> Cowen e Parfit, 1992; Birnbacher, 2003.
- <sup>27</sup> Stern, 2007.
- <sup>28</sup> Rawls, 1999, p. 262.
- <sup>29</sup> Vedi Vallentyne e Steiner, 2000.
- <sup>30</sup> Locke, 1690, Second Treatise, par. 27. Vedi, per esempio, Waldron, 1979.
- <sup>31</sup> Arneson, 1991, p. 53.
- <sup>32</sup> Sulle teorie lockiane della giustizia intergenerazionale: Elliot, 1986, pp. 217 e segg.; Arneson, 1991, pp. 52-53; Steiner, 1994, pp. 268-273; Wolf, 1995, pp. 791 e segg..
- <sup>33</sup> Devo questa migliore formulazione a P. Vallentyne.
- <sup>34</sup> Gosseries, 2004b.
- <sup>35</sup> Rawls, 1999, in particolare, par. 44.
- <sup>36</sup> Per una discussione approfondita in merito: Gaspart e Gosseries, 2007.
- <sup>37</sup> Per una difesa più estesa: Gosseries, 2004a, cap. 4; Gaspart e Gosseries, 2007. Una delle ipotesi da considerare è quella in cui tutti i membri di una generazione – compresi i più svantaggiati – optino per un risparmio intergenerazionale.
- <sup>38</sup> Vedi Gosseries, 2004a, pp. 224-225; Gaspart e Gosseries, 2007.
- <sup>39</sup> Bonin, 1997.
- <sup>40</sup> Su “scelta” e “circostanze”: Dworkin, 2000.
- <sup>41</sup> WCED, 1987, p. 53.
- <sup>42</sup> Daly, 1996, p. 36.
- <sup>43</sup> Sul sufficientismo: Casal, 2007.