

## ***Una nuova concezione della responsabilità morale per affrontare le questioni dell'etica pratica del XXI secolo***

di Eugenio Lecaldano

### **1. La filosofia e la ricerca sulla responsabilità**

Come viene più volte giustamente ripetuto le questioni filosofiche si presentano con una peculiare struttura<sup>1</sup>. Si tratta di spinte ad una riflessione e ad un approfondimento critico di problemi intorno al significato di nozioni e concetti che, pure presentando alcuni tratti di continuità con quelli affrontati dal pensiero, richiedono nuove risposte tenendo conto delle mutate condizioni di vita degli esseri umani. Questa struttura, che è propria probabilmente di tutte le aree problematiche della filosofia, risulta quanto mai ovvia con le questioni che possiamo fare rientrare nel campo della filosofia pratica in generale o di quelle più specifiche - di cui ci occuperemo - della filosofia morale o dell'etica. Una elaborazione riflessiva adeguata, qui, non può non muovere da quelli che sono i concreti problemi che gli esseri umani si trovano di fronte come peculiari del loro tempo.

Proprio questo accade oggi per quanto riguarda una adeguata concettualizzazione della natura della responsabilità nel campo dell'etica. Non potremo rispondere in modo sensato agli interrogativi su quali siano le condotte moralmente responsabili oggi se non esamineremo prima una questione concettuale più generale: ovvero se agli inizi del XXI secolo gli esseri umani non si trovino ad affrontare problemi morali del tutto nuovi che esigono un complessivo ripensamento della categoria stessa di responsabilità morale. Naturalmente riteniamo si debba rispondere positivamente a questo interrogativo con la consapevolezza per altro che, probabilmente, moltissime delle generazioni umane che ci hanno preceduto si sono trovate in situazioni analoghe: ovvero di fronte a problemi morali non prima affrontati che esigevano un generale ripensamento delle loro categorie. Prima di passare dunque alla questione

---

<sup>1</sup> Questo tipo di concezione della filosofia è in particolare stata sviluppata recentemente da Bernard Williams, ad esempio nei saggi raccolti nella terza parte di *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press 2006 e nelle analisi applicative condotte in *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi Editore, Roma 2005.

sostantiva di etica normativa sul che cosa dobbiamo fare se vogliamo essere moralmente responsabili, dovremo affrontare la questione meta-etica di come debba cambiare la nostra concezione della responsabilità per metterci in condizione di rispondere effettivamente alle sfide morali che oggi giorno ci stanno davanti.

Precisiamo subito che approfondiremo un'area molto limitata delle questioni legate solitamente alla riflessione della responsabilità in etica. Lasciamo dunque da parte tutte le questioni per così dire ontologiche e metafisiche che riguardano l'applicazione della attribuzione di responsabilità legate al tradizionale problema della necessità o libertà delle azioni umane. Lasciamo fuori della nostra elaborazione questioni come quelle legate alla risposta su quali siano le condizioni che possono rendere responsabile la condotta umana. Non argomenteremo dunque a difesa della concezione compatibilista del determinismo che può essere fatta propria da un'impostazione etica naturalista del tipo sentimentalista che sottoscriviamo<sup>2</sup>. Né affronteremo il livello per così dire giuridico delle questioni di responsabilità, ovvero l'individuazione di un criterio che possa stabilire quando una persona può essere ritenuta responsabile, ad esempio penalmente, di una certa azione e quando no<sup>3</sup>.

Approfondiamo dunque prevalentemente quegli usi della nozione di responsabilità legati al contesto in cui si riflette sulla propria o altrui condotta per vagliare se essa può essere accettata o meno da un punto di vista morale. Si tratta dunque esclusivamente di questioni che coinvolgono la responsabilità individuale di persone o nella sfera delle loro relazioni più dirette o nell'area delle condotte pubbliche che si trovano ad assolvere. Una concezione della responsabilità che può essere ricondotta alla pratica riconoscibile nella cultura umana largamente intesa di dare o chiedere ragioni morali per le azioni che si fanno<sup>4</sup>. La responsabilità morale di cui trattiamo è quindi quella che si connette ad una elementare capacità umana di distinguere situazioni in cui ciò che accade non è moralmente rilevante da contesti nei quali sono invece in gioco giudizi sulla accettabilità etica o meno delle azioni altrui. Così, risulta ovvio che siamo in grado di distinguere tra danni e sofferenze provocate da catastrofi naturali in cui nessuna responsabilità morale è in gioco (a parte per coloro che si impegnano in quelle bizzarre elucubrazioni teologiche sulla bontà di dio e il male nel mondo) e situazioni pur sempre dannose o piene di sofferenze in cui ciò che accade rinvia a responsabilità umana. Solo di fronte ad eventi di questo ultimo tipo esprimiamo giudizi etici e chiamiamo in causa quel reticolo di ragioni morali che costituisce il

---

<sup>2</sup> Una spiegazione e difesa di questa concezione si può trovare in Paul Russell, *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford, Oxford University Press 1995.

<sup>3</sup> Su questo è utile il volume a cura di Filippo Santoni De Sio, *Responsabilità e diritto*, Giuffrè, Milano 2008. Resta anche da vedere il classico Herbert L.A.Hart, *Responsabilità e pena*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981.

<sup>4</sup> Un'area che è presentata in tutta la sua complessità e contraddittorietà ad esempio da Derek Parfit sia nel suo primo libro *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989 come nei più recenti volumi di *On What Matters*, Oxford, Oxford University Press 2011. Non è per altro condivisibile la tesi di Parfit che solo le verità normative che conosciamo intuitivamente come reali costituiscono ragioni morali.

dominio della responsabilità umana. Un reticolo di ragioni che per quello che ci riguarda include come parte costitutiva il rinvio a emozioni, sentimenti e passioni di cui gli esseri umani sono capaci<sup>5</sup>.

## **2. Le continuità nel contesto della responsabilità morale**

Avanziamo l'ipotesi che sia possibile diagnosticare con una qualche nettezza un nuovo contesto al cui interno dobbiamo declinare la nostra responsabilità: ovvero il contesto in cui ci si può legittimamente richiedere di fornire ragioni delle nostre azioni<sup>6</sup>. Naturalmente molte possono essere le prospettive utilizzabili per mettere a punto una ipotesi su tale contesto. Tali prospettive muoveranno principalmente da diversi modi di caratterizzare le condizioni rilevanti per la vita morale degli esseri umani e quindi di ciò che conta per la moralità. Sulla base della nostra concezione generale della moralità dovremo prestare particolare attenzione a quelle situazioni in cui un essere umano non può non interrogarsi sulla accettabilità o meno di ciò che sta facendo essendo consapevole che la sua condotta può incidere negativamente (o positivamente) su di lui o sugli altri esseri che fanno parte della sua comunità morale. Qui possiamo procedere mantenendo operante una concezione generale che è stata fatta valere già nei secoli precedenti e sicuramente a partire dai pensatori, dell'Illuminismo Scozzese, David Hume e Adam Smith. E dunque determinare ulteriormente la risposta a queste interrogazioni: saranno negative quelle condotte che provocano negli altri sofferenze e interferenze non volute, mentre la comunità di cui dobbiamo tenere conto sarà costituita, almeno *prima facie*, da tutti gli esseri capaci di piacere e dolore. Per quello che riguarda sé stessi invece la negatività avrà a che fare con condotte dalle quali vediamo lesa in modo inaccettabile quel piano e progetto personale di vita che ciascuno di noi sta faticosamente elaborando (qualcosa che forse mette insieme i valori morali personali con l'idea che ciascuno ha dell'armonia e dell'accettabilità estetica della propria vita).

Possiamo dunque ricorrere per identificare eventuali variazioni in ciò che conta per la nostra responsabilità ad una bene precisa concezione della morale<sup>7</sup>. Da una parte le questioni morali sono questioni che hanno a che fare con scelte su alternative reali che ci stanno di fronte, ovvero scelte tra differenti condotte che effettivamente possiamo fare e portare a

<sup>5</sup> Come tra l'altro è ben spiegato da Shaun Nichols, *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford, Oxford University Press 2004.

<sup>6</sup> Lasciamo da parte anche la questione molto rilevante della descrizione delle azioni e della possibilità di includere nella loro sfera anche le omissioni secondo quanto correttamente già sosteneva nel 1789 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, specialmente pp. 167 e sgg.. Vedremo però che una parte della riflessione sulle nuove responsabilità morali è appunto impegnata a ritenere non più accettabili automatismi abitudinari o omissioni o trascuratezze. Solo in casi molto speciali si può dunque distinguere tra la rilevanza morale esclusivamente del fare determinate azioni e l'irrilevanza dell'omissione o del non fare. In questo senso l'impostazione utilitaristica sembra, a parte casi speciali, *prima facie* preferibile.

<sup>7</sup> Si tratta della prospettiva che ho delineato in *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010.

termine. Dall'altra la nostra responsabilità morale viene chiamata in causa non solo in quanto si tratta di alternative che effettivamente possiamo percorrere, ma in quanto rilevanti per il bene e il male ovvero per la felicità e infelicità degli esseri umani compresi noi stessi (lasciando in questa sede un po' in secondo piano l'estensione – per altro difficilmente evitabile – della considerazione anche del benessere degli altri esseri senzienti non umani). Come risulta evidente una responsabilità morale così intesa dipende fortemente dalla nostra capacità di elaborare non solo una veritiera ricostruzione delle ricadute delle nostre azioni, ma anche da una nostra effettiva capacità di partecipare alle sofferenze e alle gioie degli altri esseri viventi che non possiamo non includere nella nostra comunità morale. Questa seconda capacità è dunque legata costitutivamente alla simpatia o empatia che ci troviamo ad avere in quanto membri della specie umana: proprio questa simpatia non solo ci permette di partecipare alle sofferenze e gioie altrui, ma di essere mossi a fare qualcosa – laddove possibile – per alleviare i dolori degli altri e accrescere le loro condizioni di benessere. Con il caratterizzare in questo modo un tratto costitutivo della responsabilità morale facciamo emergere una componente di continuità con la precedente storia naturale dell'umanità, nel senso che stiamo sottolineando la persistenza di una pratica di responsabilità morale che anche nel passato era radicata in un analogo contesto antropologico. Quello che vogliamo indagare in questo testo è se le condizioni in cui tale responsabilità si declina sono tanto mutate da richiedere una riconcettualizzazione generale della nozione di responsabilità: e nel caso per quali mutamenti e in che direzione.

Va specificato subito che intendiamo lavorare con una nozione di responsabilità del tutto libera da connessioni necessarie con i concetti di dovere e legge morale che sono al centro delle etiche deontologiche. In generale queste etiche mostrano la loro difficoltà proprio perché considerano prioritaria per la caratterizzazione della responsabilità umana una qualche lealtà, fedeltà o rispetto per doveri assoluti o leggi morali eterne, piuttosto che una indagine in termini di esperienza su quali siano le conseguenze della propria condotta e come incidano sugli altri esseri viventi. A rendere chiara la lontananza tra la nostra nozione di responsabilità e quella elaborata nelle etiche dei principi sta la completa riqualificazione generale delle aree della responsabilità umana. Laddove infatti nelle tradizioni deontologiche erano riconoscibili tre dimensioni di responsabilità - in quanto risposte ai doveri verso dio, verso se stessi e verso gli altri esseri umani - nella nostra categorizzazione sosteniamo che noi siamo responsabili solo verso noi stessi e gli altri esseri senzienti e nessuna responsabilità morale abbiamo verso dio, relativamente al quale non è possibile avere alcuna passione o simpatia<sup>8</sup>.

Anticipiamo che per fare emergere le novità che eventualmente incidono nel senso di una riqualificazione complessiva della nostra responsabilità morale indagheremo su alcune questioni pratiche che ci sembrano proprie del XXI secolo: si tratta dunque delle questioni della

---

<sup>8</sup> Che questa sia la ricaduta di una analisi sentimentalista della morale è chiaramente spiegato da Thomas Holden, *Spectres of False Divinity. Hume's Moral Atheism*, Oxford, Oxford University Press 2010.

bioetica (ovvero i problemi morali che coinvolgo nascita, cura e fine vita degli esseri umani), della giustizia distributiva o sociale in un mondo globalizzato e del cambiamento climatico<sup>9</sup>.

### **3. Le questioni della bioetica, della giustizia sociale in un mondo globalizzato e del cambiamento climatico**

Vi sono diversi modi in cui la nostra concezione della responsabilità morale viene sottoposta a revisione sotto lo stimolo delle questioni etiche più proprie del nostro tempo. Proveremo nelle pagine seguenti a isolare quegli aspetti di revisione minimale della nostra nozione di responsabilità dei quali, secondo noi, le nostre concezioni etiche sembra debbano riuscire a rendere conto sul piano meramente esplicativo: se il nostro modo di impostare le questioni di responsabilità morale non permette di trattare tali aspetti sembra che esso debba essere riformato o sostituito. Questa revisione critica della nostra nozione o concetto di responsabilità è probabilmente preliminare per un passaggio a vere e proprie proposte di soluzione. Anche se, come vedremo, trattando dei tentativi già fatti in questo senso da alcuni pensatori della seconda metà del secolo XX, non sembra facile distinguere troppo nettamente tale revisione concettuale da una sottoscrizione esplicita di una vera e propria etica normativa. Possiamo già dire che la responsabilità che viene coinvolta in queste tematiche è sia quella personale di ciascun individuo o essere umano, sia quella più propriamente pubblica delle istituzioni o delle agenzie amministrative. Ma come abbiamo spiegato, la nostra impostazione non permette di dare una valenza qualitativamente diversa alla responsabilità pubblica rispetto a quella personale, ritenendo che la responsabilità pubblica sia riconducibile alle scelte personali di coloro che prendono decisioni pubbliche o fanno parte di agenzie che tali decisioni possono prendere o che si stanno ponendo il problema di come incidere sulle istituzioni pubbliche che operano nella società in cui vivono.

---

<sup>9</sup> Riprendo e sviluppo ulteriormente il quadro di analisi che sono andato elaborando in una serie di scritti recenti: *La responsabilità verso le generazioni future e l'etica della riproduzione e della ricerca genetica*, in *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, a cura di Raffele Bifulco e Antonio D'Aloia, Jovene, Napoli 2008, pp. 283-298; *Amartya Sen e Adam Smith: relazioni globali e giustizia*, in «Rivista di Filosofia», agosto 2011, CII, pp. 261-274; *Giustizia ambientale, sostenibilità e generazioni future: una nuova concezione della responsabilità morale* in *Manuale di etica ambientale* a cura di Piergiorgio Donatelli, Le Lettere, Firenze 2012; *Il contributo dell'utilitarismo alla filosofia politica contemporanea* in *Manuale di filosofia politica contemporanea*, a cura di Marina Calloni e Lorella Cedroni, Le Monnier, Firenze (in corso di stampa); infine, l'intervento *Global relations, sympathy and virtue's utilitarianism* nella *Conference on "Global Justice, Private Morality and Utilitarianism Perspectives"*, Roma, Luiss, 20. June 2011.

### *3.1. Un ampliamento dell'agenda della responsabilità umana nelle questioni della bioetica*

Di certo tra le novità etiche più significative di questi ultimi decenni ci sono i problemi di cui si occupa la bioetica. Basta un esame schematico di tali questioni per vedere chiaramente come esse coinvolgano sicuramente una revisione nei nostri usi di responsabilità. Una revisione che possiamo caratterizzare principalmente come un chiaro ampliamento dell'agenda dei problemi che non possono non essere affidati alla responsabilità umana. Aree della vita umana che sembravano sottratte alle scelte individuali come quelle della nascita, la cura e la morte si sono invece sempre di più non solo naturalizzate, ma per così dire moralizzate: nel senso che gli eventi non solo non sono più sottratti alle scelte delle persone, ma proprio provocano gravi sofferenze e lesioni alle persone coinvolte se esse si sottraggono alle loro responsabilità e lasciano fare alla natura o a qualche altra fonte di decisione, come la morale tradizionale o le deontologie della professione medica o le leggi statuali o le sentenze dei giudici. Lo sviluppo di nuove pratiche riproduttive, di nuove forme di intervento medico e di nuove condizioni del morire hanno fatto sorgere tutta una serie di problemi nuovi su cosa fosse giusto o legittimo fare in certe determinate occorrenze. In questo senso, le concezioni tradizionali della responsabilità sono risultate inservibili perché lacunose, in quanto le persone hanno scoperto di essere responsabili per situazioni che non coinvolgevano la consapevolezza e scrupolosità morale dei loro progenitori, i quali dunque nulla hanno potuto lasciare detto a questo proposito per i loro discendenti. Facciamo qualche esempio più specifico per illustrare la direzione di queste nuove responsabilità. Le nuove pratiche di fecondazione assistita hanno sfatato l'idea che è la natura a decidere chi nasce e quando nasce e hanno portato a rendere esplicita tutta una problematica di responsabilità procreativa - che ovviamente coinvolge in primo luogo le donne - centrata sulla consapevolezza che da scelte umane dipendono non solo l'inizio della vita ma anche le condizioni di vita della prole che si mette al mondo. Un filone di riflessione sulla responsabilità che era già stato intravisto nel XIX secolo da John Stuart Mill (anche se l'ottica di Mill risente forse troppo delle ristrettezze di una prospettiva malthusiana) ha trovato così grande espansione<sup>10</sup>. Non diversamente oggi la responsabilità personale non permette di affidare completamente ad altri la cura del proprio corpo ed esige dunque che non si sfugga alla consapevolezza delle nostre condizioni di salute e delle implicazioni che esse hanno non solo per la nostra vita ma anche per quella altrui. La pratica del consenso informato non va vista come il prodotto di una medicina difensiva in cui professionisti timorosi cercano di tutelarsi contro azioni legali dei loro pazienti, ma come una risposta ad una pretesa - avanzata primariamente dalle persone malate - di tenere

<sup>10</sup> Simone Pollo, *Scegliere chi nasce. L'etica della riproduzione umana tra libertà e responsabilità*, Guerini, Milano 2003, ha spiegato il modo in cui la prospettiva milliana è stata elaborata fino a rendere possibile una complessiva etica riproduttiva. Caterina Botti, *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Il Saggiatore, Milano 2007, spiega poi quali sono le vie per estendere le riflessioni in termini di una responsabilità delle donne anche nell'area della gravidanza.

conto dei loro valori e progetti di vita di fronte agli sviluppi del potere della medicina. Questo ampliamento della responsabilità personale risulta chiaramente visibile con tutte le questioni etiche generate dalle nuove condizioni di morire. Infatti il prolungamento continuo delle vite delle persone e le condizioni artificiali di sopravvivenza, hanno reso attuali interrogativi per la responsabilità umana che riguardano il chiedersi se sia giusto sopravvivere comunque sia in nome della propria dignità come in nome dei doveri verso gli altri. In questo tipo di responsabilità rientra anche il domandarsi se e come sottoscrivere carte di direttive anticipate in quei paesi che tale pratica consentano e come impegnarsi per rendere disponibili tali direttive nei paesi che non le prevedano<sup>11</sup>.

### *3.2. Una estensione dalla comunità nella quale fare valere la giustizia sociale e distributiva*

Non meno dirompente per la rivisitazione della nozione di responsabilità morale a cui si deve fare ricorso è stata l'emergenza, principalmente nel secolo XXI, di tutti i problemi legati all'incremento demografico, alla realizzazione di un mondo globalizzato specialmente sul piano dei commerci e della circolazione delle informazioni e al diffondersi di stili di vita imperniati sul consumo ecc. Sono le questioni con cui siamo oggi principalmente alle prese, anche se spesso quelle che potremmo caratterizzare come le nostre reali responsabilità vengono offuscate dal prevalere di preoccupazioni più ristrette e di minore lungimiranza per quanto riguarda il futuro della specie umana, confinate alle sole crisi finanziarie o economiche delle società avanzate dell'occidente. Ma le responsabilità che veramente risultano drammaticamente nuove sono quelle che muovono da una presa d'atto che in un mondo globalizzato non possiamo evitare i problemi di una giusta distribuzione degli scarsi beni di cui disponiamo per tutti gli esseri umani presenti e futuri. Tra gli scarsi beni di cui disponiamo non ci sono solo quelli economici, ma anche diversi diritti che portano al riconoscimento per gli esseri umani di condizioni di vita minimamente decenti. Tra i più urgenti ci sono i diritti di libertà e eguaglianza, che sembrano continuamente messi in crisi dalle condizioni in cui in molte parti del mondo vivono le donne o persone espressioni di minoranze per quello che riguarda la religione, la lingua ecc. Si pensi ancora a tutti i diritti legati alle cure mediche che in un mondo globalizzato si presentano come questione della disponibilità di farmaci e dei ritrovati medici più avanzati per tutti gli esseri umani. La questione è quella, più complessiva, di come dare vita ad istituzioni pubbliche che riconoscono una comune cittadinanza globale e quanto in vista di tali realizzazioni abbiamo comunque la responsabilità di aiutare esseri umani

---

<sup>11</sup> Sull'ampliamento delle responsabilità umane di fronte ai nuovi modi di morire si vedano i saggi raccolti in *Autodeterminazione e testamento biologico. Perché l'autodeterminazione valga su tutta la vita e anche dopo*, a cura di Demetrio Neri, Le Lettere, Firenze 2011.

che vivono, anche in aree geografiche lontane e sotto altre amministrazioni statali, a sopravvivere e a vivere in condizioni decenti<sup>12</sup>.

Questo quadro di responsabilità legata alle esigenze della giustizia sociale non si è però recentemente esteso solo nell'ambito spaziale, ovvero a tutti gli esseri umani viventi su qualsiasi parte della terra, ma si è anche allargato in termini temporali. Le generazioni future hanno cominciato a fare parte integrante della nostra comunità sociale con il diffondersi di una consapevolezza sempre più diffusa della possibilità che alcune risorse essenziali per la vita umana si estinguessero e che i nostri abituali modi di vita generassero trasformazioni nell'ambiente pericolose o dannose per le successive generazioni della specie umana. Proviamo, forse con qualche artificiosità, a tenere distinte nella nostra analisi due diverse dimensioni problematiche che mettono in discussione la nostra responsabilità. Da una parte la considerazione delle nostre responsabilità verso le generazioni future legate al fatto che esse sembrano avere diritto ad un accesso alle risorse disponibili sulla terra che le metta su di un piede di eguaglianza con l'accesso della nostra generazione. Dall'altra, la considerazione della responsabilità che abbiamo conducendo stili di vita che trasformano radicalmente le condizioni ambientali, producendo quei fenomeni di cambiamento climatico con i quali le generazioni future dovranno confrontarsi. Di quest'ultima area di questioni ci occuperemo tra poco. Per quello che riguarda invece la questione delle nostre responsabilità dal punto di vista della giustizia sociale nei confronti delle generazioni future possiamo rilevare che esse sembrano esigere un ampliamento - anche lungo l'asse temporale - della concezione della comunità morale di riferimento ben al di là di quello che poteva essere comprensibile all'umanità della prima metà del secolo XX.

### *3.3. Il cambiamento climatico e i mutamenti qualitativi delle nostre responsabilità*

Sembra dunque che nel caso dei fenomeni legati al cambiamento climatico si possa individuare una spinta alla revisione della nostra concezione della responsabilità morale del tutto peculiare e che impegni aspetti qualitativi completamente nuovi rispetto a quelli propri della nozione tradizionale di responsabilità.

Proprio l'inevitabilità dell'apertura delle nostre responsabilità nei confronti delle generazioni future mette in primo piano le questioni legate alle opzioni da percorrere per porre riparo a quel cambiamento climatico che viene previsto come uno degli scenari decisivi del XXI secolo<sup>13</sup>. Infatti è difficile essere scettici sulle spiegazioni antropogeniche dei fenomeni del

---

<sup>12</sup> Si tratta del contesto di questioni morali delineato con chiarezza ad esempio da Peter Singer prima in *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003, e più recentemente in *Salvare una vita si può. Agire ora per cancellare la povertà*, Il Saggiatore, Milano 2009. Lo stesso contesto è al centro anche di molti volumi recenti, ad esempio: Raffaele Marchetti, *Global Democracy: For and Against. Ethical Theory, institutional design and social struggles*, London, Routledge, 2008; Richard W. Miller, *Globalizing Justice. The Ethics of Poverty and Power*, Oxford, Oxford University Press 2010; Heather Widdows, *Global Ethics. An Introduction*, Acumen, Durham 2011.

mutamento climatico e dunque sulle previsioni prevalenti tra gli scienziati per quello che riguarda un continuo riscaldamento globale ove non fosse contrastato da scelte politiche adeguate l'attuale processo di inquinamento generato dai gas che producono l'effetto serra. I modelli di determinazione delle conseguenze di questo riscaldamento globale – a seconda delle previsioni di un incremento in questo secolo delle medie delle temperature da un minimo di 1,1 ad un massimo di 6,4 – sono piuttosto drammatiche ( aumento del livello del mare , scioglimento dei ghiacciai dell'Antartico , incremento dei fenomeni estremi come inondazioni e siccità ecc.).Sembra , dunque , difficile oggi accettare una concezione ristretta della responsabilità morale che non consideri tali questioni<sup>14</sup> .

Quello che è caratteristico di tali problemi legati alla riflessione sulle cause antropogeniche del riscaldamento globale è che esse vanno identificate principalmente in condotte non certo individuali, ma piuttosto nella convergenza di un grande numero di persone in determinate abitudini o stili di vita - cosa che del resto accade anche quando si producono nel nostro mondo quelle distribuzioni inique della ricchezza che creano condizioni di povertà insostenibile per una parte della sua popolazione. In questo caso, perciò, se un essere umano ha una sua responsabilità questa non dipende dalle conseguenze della sua azione singola, ma piuttosto dalla partecipazione di questa sua azione ad una ampia classe di condotte simili compiute da altri esseri umani. In questo caso, dunque, dobbiamo essere in grado di elaborare la nostra nozione di responsabilità morale per renderla molto più perspicua, come ha spiegato Dale Jamieson: in modo tale da rendere conto di quella responsabilità contributiva per cui «un ampio gruppo di persone sta innescando forze che danneggeranno un gruppo numeroso di persone che vivranno nel futuro».<sup>15</sup> I processi del cambiamento climatico sembrano dunque spingere nel senso di una revisione della nostra nozione di responsabilità che tiene conto di tutte le componenti sulle quali abbiamo finora insistito . Riflettere su se e quanto si sia responsabili dell'uccisione di una persona che vivrà tra cento anni in un'isola del Pacifico e che verrà sommersa da uno tsunami provocato dal riscaldamento globale ci spinge a sviluppare criticamente l'agenda delle nostre responsabilità personali in modo da includervi ricadute globali di esse , anche per quanto riguarda le generazioni future e pur se noi contribuiamo solo in parte alla condotta che porta a questa uccisione . Ovviamente poi tale riflessione non può non coinvolgere un passaggio dal piano personale a quello istituzionale della responsabilità ,anche se non dovremo dare per scontato che la nostra responsabilità

---

<sup>13</sup> Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford, Oxford University Press 2011, costituisce una appassionata spiegazione dell'inevitabilità e urgenza di mettere a punto una condotta consapevole della nostra responsabilità per il futuro cambiamento climatico nel nostro pianeta.

<sup>14</sup> I vari aspetti di una riflessione etica sul cambiamento climatico sono illustrati dai contributi raccolti in *Climate Ethics. Essential Readings*, a cura di S.M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson, H. Shue, Oxford, Oxford University Press 2010.

<sup>15</sup> D. Jamieson, *Le sfide morali e politiche del cambiamento climatico*, articolo incluso nel fascicolo, a cura di Gianfranco Pellegrino, di «La Società degli Individui» dedicato al cambiamento climatico. 39/3, 2010. Di Dale Jamieson è da vedere anche *Ethics and Environment*, Cambridge , Cambridge University Press 2008.

personale sia azzerata laddove non vi siano le decisioni politiche che auspichiamo.

#### **4. Le difficoltà nei tentativi di soluzione di Hans Jonas, Derek Parfit e Peter Singer**

Prima di presentare quella che ci sembra la prospettiva più adeguata per avere a che fare con la nuova nozione di responsabilità fermiamoci brevemente sui tentativi fatti in questo senso da tre importanti pensatori della seconda metà del secolo scorso: Hans Jonas, Derek Parfit e Peter Singer. Le critiche alle loro proposte possono aiutare a render più chiara la diversità del contesto teorico in cui secondo noi dovrebbe svilupparsi un tentativo più fertile.

Hans Jonas ha messo a punto una rivisitazione complessiva del concetto di responsabilità morale di fronte ai problemi generati per gli esseri umani dagli sviluppi tecnologici del XX secolo. Merito della impostazione di Jonas è avere tenuto insieme i problemi più specifici della bioetica, visti come le questioni prodotte dagli avanzamenti delle tecnologie mediche, ed i problemi che lo sviluppo della scienza e delle tecniche hanno generato nella condizione naturale della specie umana e dunque con riferimento allo stesso futuro dell'umanità<sup>16</sup>. Jonas ha anche il merito di avere percorso esplicitamente la messa a punto di una rideterminazione del concetto di responsabilità morale, che prende le distanze dall'impostazione di Kant e dei suoi seguaci denunciando, in particolare, i limiti dell'assolutismo e del formalismo dell'ottica trascendentale. Jonas trasforma l'imperativo categorico di Kant in un suo principio etico della responsabilità che ci invita ad «agire in modo tale che gli effetti della nostra azione siano compatibili con la permanenza di una genuina vita umana». Il contenuto dunque dell'etica nella condizione attuale è secondo Jonas quello di garantire comunque la sopravvivenza della specie umana. Ma la proposta in positivo di Jonas non è poi accettabile sia sul piano diagnostico, come sul piano normativo. Il discorso di Jonas si sviluppa all'interno di un'impostazione metafisica e ontologica che vede la biologia umana come parte di un universo organizzato da un ordine finalistico assoluto, del quale difficilmente si può avere riscontro con gli strumenti dell'esperienza. Tale ordine è infranto poi, secondo Jonas, esclusivamente dagli sviluppi scientifici e tecnologici e dalle modificazioni che tali sviluppi introducono per quanto riguarda la stessa biologia umana o la relazione della specie umana con il suo ambiente. A tutto questo si deve reagire guidati da una «euristica della paura» che ci spinge alla «volontà di educare noi stessi alle possibilità delle peggiori conseguenze delle nostre azioni intenzionalmente migliori e di essere guidati dai timori che esse generano»<sup>17</sup>. Sul piano pubblico, poi, Jonas raggiunge conclusioni inaccettabili sia epistemicamente sia

<sup>16</sup> Sono da tenere presente di Hans Jonas almeno i due volumi de *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 e *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997. Su Jonas e la sua etica si veda Paolo Becchi, *Hans Jonas e l'etica applicata. Una visione d'insieme*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XLI, 2011, pp. 419-434.

normativamente. Infatti, su questo piano la responsabilità cui richiamarsi è secondo lui quella della comunità morale in quanto tale e questa responsabilità, di fronte alla paura per la catastrofe che a causa del potere scientifico e tecnologico stiamo rischiando, può spingerci del tutto legittimamente ad un regime autoritario e totalitario<sup>18</sup>. Troviamo così in Jonas gli esiti inaccettabili del collegamento della nozione di responsabilità, da una parte, ad una concezione ontologica che sacralizza la natura e, dall'altra, ad una visione antropologica che vede la base motivazionale dell'etica esclusivamente nella paura.

Molta ricca è stata la rivisitazione che del tradizionale concetto di responsabilità ha sviluppato Derek Parfit nel suo importante volume del 1986, *Ragioni e persone*<sup>19</sup>. Parfit ha avuto il merito di connettere strettamente le questioni legate all'etica riproduttiva con quelle legate alla nostra responsabilità per le generazioni future in riferimento alle modificazioni nell'ambiente. Infatti Parfit ha spiegato convincentemente come la responsabilità morale che abbiamo oggi nei confronti delle generazioni future si radica già nella scelta che dobbiamo affrontare se fare nascere o meno la nostra prole e con quale qualità di vita. Questa integrazione delle due prospettive nella riflessione sulla responsabilità morale risulta chiara in Parfit ed è dunque una sua acquisizione l'averla fatta emergere in modo dettagliato. Vanno sottoscritti tutti quegli approfondimenti analitici di Parfit rivolti a denunciare due paradossi che si aprono - rispettivamente nel campo dell'etica riproduttiva e nel campo delle scelte che incidono sulla qualità di vita delle generazioni future - se ci proponiamo di far valere coerentemente una concezione consequenzialista, che cerca attraverso il calcolo razionale la soluzione in grado di realizzare il maggiore benessere totale. Le due difficoltà, come è noto, sono rappresentate dal «problema di non identità» per quanto riguarda le questioni di etica produttiva, e dalla «conseguenza ripugnante» per quanto concerne le nostre opzioni in riferimento alle generazioni future<sup>20</sup>. Seguendo Parfit, non si può dunque ritenere che una nuova concezione della responsabilità morale sia resa disponibile da un utilitarismo razionalista e scientifico che identifica la condotta responsabile con quella che - dopo i calcoli e i confronti necessari - risulta più soddisfacente per tutti coloro che sono coinvolti: un calcolo del genere non può essere portato a termine. Ed inoltre, come Parfit mostra nella prima parte del suo libro, una condotta che si faccia ispirare da un tale criterio di razionalità

<sup>17</sup> Sul ruolo del finalismo ontologico e dell'euristica della paura nella filosofia di Hans Jonas è utile David J. Levy, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia e London, University of Missouri Press 2002, specialmente pp. 77-94.

<sup>18</sup> Per le critiche a questi aspetti della concezione della responsabilità di Jonas si veda M.C. Pievatolo, *Hans Jonas. Un'etica per la civiltà tecnologica*, in «Il Politico», LV, 1990, p. 346 e Loreta Risio, *Il principio di responsabilità in questioni di bioetica. Il contributo di Hans Jonas al dibattito attuale*, Aracne Editrice, Roma 2009, specialmente pp. 83-105.

<sup>19</sup> Derek Parfit, *Ragioni e persone*, trad. cit. (il 1986 è l'anno dell'edizione originale inglese). Su Parfit è da vedere il volume a cura di Jonathan Dancy, *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell 1997.

<sup>20</sup> D. Parfit, *Ragioni e persone*, op. cit. (rispettivamente il capitolo XVI sul «problema della non-identità», pp. 447-483, e il capitolo XVII sulla «conseguenza ripugnante», pp. 484-496).

comunque porterebbe ad esiti sub-ottimali. Sul piano costruttivo, però, Parfit non è in grado di dirci niente che noi si possa seguire: infatti la sua soluzione al problema di una nuova impostazione della questione della responsabilità morale sembra consistere in un annullamento della responsabilità personale, abbracciando l'ottica di una impersonalità in cui tutti i viventi entrano a condividere un punto di vista comune sull'universo. Parfit fa anche un meritevole sforzo di riqualificare i concetti di rincrescimento, senso di colpa, coscienza ecc. con questa prospettiva sovraindividuale, ma la sua prevalente impostazione razionalistica non gli permette di ottenere esiti che non suonino bizzarri e contro-intuitivi.

Più fertile ci sembra il modo in cui Peter Singer ha cercato di riqualificare la nostra responsabilità per rispondere alle emergenze pratiche prodotte dalle nuove questioni bioetiche, dalla globalizzazione e dalle preoccupazioni per il cambiamento climatico globale<sup>21</sup>. Il merito principale di Singer è di avere impostato la sua riflessione presentando le questioni da risolvere in un contesto empirico che non perde di vista le effettive capacità degli esseri umani. Ripetutamente nel corso della sua intensa produzione Singer ha dedicato pagine illuminanti a spiegare il ruolo della simpatia ed empatia nella condizione sociale e politica degli esseri umani. Singer ha sempre sviluppato nella sua ricostruzione le acquisizioni ricavate da Darwin e dalla ricerca evoluzionista ed in base a queste acquisizioni ha preso le distanze da quelle impostazioni che vedono gli esseri umani come prevalentemente egoisti e dunque come capaci di assumersi responsabilità solo per se stessi o al massimo per i loro più stretti familiari<sup>22</sup>. Una concezione etica e politica di impronta darwiniana, sottolinea Singer, troverà comprensibile non solo il sacrificio personale in certe condizioni, ma proprio alcune pratiche del tutto disinteressate quali la donazione del sangue o il sostegno attivo di organizzazione non profit impegnate a salvare vite in paesi lontani. Su questa impostazione e su moltissimi degli esiti che Singer ne ricava converge anche la nostra rivisitazione degli spazi della responsabilità morale. In particolare concordiamo con Singer quando connette le sue analisi sulla responsabilità morale al riconoscimento della realtà biologica e psicologica di una motivazione di tipo empatico o simpatetico fortemente allargata. Quando, però, si tratta di individuare con precisione gli esiti della responsabilità nelle questioni su cui ci siamo soffermati, Singer sembra privilegiare più di quello che riteniamo ammissibile la via di una imparzialità declinata come una qualche forma di punto di vista razionale che supera tutte le prospettive personali. Come proveremo a spiegare nell'ultima sezione di

---

<sup>21</sup> Abbiamo già ricordato i due volumi, *One World e Salvare una vita si può*, con cui Singer negli ultimi dieci anni ha affrontato le questioni pratiche di cui ci occupiamo. Sulle questioni di bioetica risulta particolarmente significativo il volume *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996. Singer è stato al centro di un enorme dibattito, si possono vedere in particolare: i saggi raccolti da Dale Jamieson, *Singer and his Critics*, Oxford, Blackwell 1999; e il *Dossier su Peter Singer* nei fascicoli 2 e 3 di «Bioetica. Rivista interdisciplinare», X, 2002, con saggi di M. Balistreri, P. Becchi, C. Botti, P. Cavalieri, P. Donatelli, H. Kuhse, E. Lecaldano, M. Mori, V. Pocar, S. Pollo.

<sup>22</sup> In questo senso sono importanti i due volumi di Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford, Clarendon Press 1981, e *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione, cooperazione*, Edizioni di Comunità, Torino 2000.

questo articolo, la nostra prospettiva cerca di distinguersi da quella di Singer proprio nel modo di ricostruire questo passaggio - da ciò che le persone provano e sentono nella loro più diretta partecipazione emotiva, a quello che esse riconoscono riflessivamente come giusto e virtuoso e dunque come la condotta responsabile.

### **5. Prospettive legate alla formazione di caratteri moralmente responsabili verso “cerchi di simpatia sempre più ampi”**

Le riflessioni di cui abbiamo reso conto finora ci aiutano a fissare con chiarezza quali sono le vie bloccate per impostare un’analisi adeguata della natura della nostra responsabilità morale oggi. Non si può – diversamente da quello che ritiene Jonas – rendere conto di questa responsabilità né dandole il compito sostantivo di recuperare una sorta di finalità interna alla biologia umana e alle sue connessioni con l’ambiente, né vedendola come motivata e guidata dalla sola dimensione della paura. Né si può – come in parte sembra suggerire lo stesso Parfit – considerarla come espressione di una preoccupazione prudenziale per il benessere proprio e di tutta l’umanità futura a cui si cerca di fare fronte con calcoli consequenziali sulle diverse alternative che ci sono di fronte considerate dal punto di vista dell’universo. In positivo, non potremo che lavorare lungo quella dimensione della elaborazione della nostra capacità di empatizzare e simpatizzare su cui ha insistito Singer.

Da queste analisi emerge comunque la natura problematica della nostra responsabilità morale che incontra oggigiorno grosse difficoltà quando si tratta di integrare la prospettiva più personale collegata con le questioni della bioetica con quella più pubblica connessa con le questioni della giustizia distributiva in un mondo globalizzato e con i rischi per le generazioni future legati al cambiamento climatico. Indubbiamente da non perdere di vista è quanto viene sottolineato da Peter Singer, ovvero il contesto costituito dalla presenza negli esseri umani di meccanismi empatici e simpatetici che li spingono a partecipare alle gioie e dolori di tutti i loro simili (e forse più in generale degli esseri senzienti e consapevoli non umani). In effetti, proprio la presenza nella specie umana di queste tendenze simpatetiche può spiegare la storia morale che – come ad esempio ha cercato di fissare Shaun Nichols<sup>23</sup> – segna un continuo progresso delle norme contro le condotte che provocano danni agli esseri senzienti, portando alla eliminazione o riduzione di forme di sofferenze non volute quali la schiavitù, la discriminazione di genere, l’uso delle torture, la crudeltà nei confronti degli animali e allo stato attuale forse il tentativo di eliminare la pena di morte. Probabilmente è dunque all’interno della ricostruzione a posteriori di questo ampliarsi del cerchio della simpatia, già segnalato dai pensatori scozzesi del XVIII secolo David Hume e Adam Smith<sup>24</sup>, che va collocato il tentativo di elaborare una

<sup>23</sup> S. Nichols, *Sentimental Rules*, op. cit., specialmente pp. 149-164.

<sup>24</sup> Per documentare questa interpretazione della storia morale dell’umanità già elaborata dai pensatori del XVIII secolo come anticipazione di parte del pensiero cosmopolitico odierno risultano utili i due volumi di Joseph Duke Filonowicz, *Fellow – Feeling and the Moral Life*, Cambridge, Cambridge University Press 2008 e di Fonna Forman - Barzilai,

ricostruzione della responsabilità personale e di quella pubblica in grado di stare al passo dei nostri attuali problemi pratici.

Ci fermiamo solo su tre elementi di fertilità di una ricostruzione della nostra concezione della responsabilità che può essere ricavata da una teoria morale che innesti sul riconoscimento del rilievo antropologico della simpatia o empatia, lo spazio per l'intervento negli esseri umani di una peculiare capacità sentimentale di approvare o disapprovare i caratteri altrui (e conseguentemente anche il proprio una volta considerato dal punto di vista di uno spettatore imparziale) a seconda della loro condotta nei confronti degli esseri senzienti delle cui vite sono direttamente o indirettamente responsabili<sup>25</sup>. Da una parte, questa ricostruzione è in grado di riconoscere il processo mediante il quale le persone allargano la loro agenda morale trovando uno spessore di responsabilità nelle questioni al centro della bioetica; dall'altra, è in grado di mettere in luce la priorità di una componente personale di impegno legato alla estensione delle proprie capacità immaginative simpatetiche fino alla partecipazione alle esigenze di tutti gli esseri umani come via preliminare in vista del tentativo - che va comunque sviluppato - di cercare una soluzione istituzionale per le questioni distributive in un mondo globalizzato; infine, suggerisce un modo di impostare il processo deliberativo che porta le persone a identificare la soluzione giusta che può trovare uno spazio per quello ispessimento della responsabilità morale nella direzione contributiva, che viene messo in primo piano dal contesto del cambiamento climatico che stiamo vivendo.

L'approccio sentimentalistico è in primo luogo chiaro nel mettere in luce che la genesi di qualsiasi allargamento del campo della moralità passa attraverso l'ottica dell'autonomia personale. Questa ottica, come è stato spiegato più volte, è decisiva per la possibilità stessa di una responsabilità morale una volta abbandonate completamente le concezioni morali eteronome, teistiche e giusnaturalistiche. Proprio l'elaborazione sempre più compiuta di una sensibilità morale autonoma può essere dunque vista come la via che porta ad una moralizzazione di nascita, cura e morte. Il quadro sentimentalistico rende conto non solo del processo autonomo con cui alcune aree della vita umana prima affidate a dio o alla natura vengono viste come dipendenti dalla responsabilità, ma spiega anche che in gioco è una responsabilità morale individuale. Ciascuna persona sulla base del carattere che si è andato formando nel corso della vita troverà che le vicende relative al dare vita alla sua prole, o del curarsi o dell'avviarsi alla fine della vita per acquisire un senso, una dignità e una accettabilità etica -

---

*Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge, Cambridge University Press 2010. Sulle peculiarità della riflessione cosmopolitica per avere a che fare con i problemi di un mondo globalizzato, si veda Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>25</sup> Analisi utili per dare corpo al tentativo che viene delineato nel testo si possono trovare, oltre che in S. Nichols, *Sentimental Rules*, op. cit., e in E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, op. cit., anche in Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford, Oxford University Press 2010.

e dunque non già per esprimere liberamente i suoi desideri - vanno affrontate in modo armonico con i valori da lei già trascelti e privilegiati.<sup>26</sup>

Per quanto riguarda le dimensioni di responsabilità legate alla giustizia distributiva e sociale in un mondo globalizzato, una prospettiva sentimentalistica non deve fare altro che elaborare le soluzioni già prospettate da Amartya Sen<sup>27</sup>. Sen presenta un quadro di elaborazione della concezione della giustizia sociale alternativa a quelle proprie delle dottrine istituzionali o contrattualiste, che costringono ad accettare una visione ristretta della comunità morale confinata solo ai cittadini di un singolo stato. Con Sen possiamo ritenere che l'unica base in grado di dare corpo ad una concezione accettabile della giustizia sociale è una sensibilità morale in grado di utilizzare la risorsa di una immaginazione simpatetica aperta e capace di dare voce alle esigenze di tutti coloro che sono simili a noi senza discriminazioni. Questa sensibilità deve essere considerata in primo luogo come un tratto caratteriale da formare negli esseri umani individualmente intesi, liberando quelle società che non consentano una formazione del genere dalle loro chiusure e iniquità. Solo successivamente potremo creare istituzioni pubbliche sovranazionali e cosmopolite garantite dalla esigenza di rispettare le richieste di giustizia avanzate dal punto di vista di uno spettatore imparziale: un punto di vista che verrà guadagnato non già annullando qualsiasi prospettiva individuale ma superando tutte le discriminazioni prodotte dall'assolutizzazione degli interessi personali. Questo modo di concepire il passaggio dal piano dell'etica personale al processo di istituzionalizzazione è l'unico in grado di fare valere esigenza di equità in una comunità che - con il mondo globalizzato e l'apertura alle generazioni future - va vista sempre più allargarsi ed estendersi nello spazio e nel tempo.

Va rilevato infine come la meta-etica sentimentalista privilegi i caratteri e le virtù rispettivamente sul piano di ciò che è decisivo per cogliere ciò che conta per la vita morale e di ciò che dobbiamo cercare di realizzare da un punto di vista normativo. Proprio il chiamare in causa caratteri e virtù fornisce, riteniamo, le risorse per rendere conto di quelle esigenze di trasformazione qualitativa della responsabilità che sono messe in evidenza dalle questioni del cambiamento climatico<sup>28</sup>. Al centro dell'etica secondo il sentimentalismo non si trova una qualche scelta individuale di una singola azione, atomica e astratta, ma piuttosto un qualche carattere personale che per soddisfare alle condizioni minime della virtù etica (come concordemente spiegavano Aristotele e Hume) dovrà rinviare ad una struttura motivazionale con qualche stabilità e continuità. Questa impostazione che pone l'accento sulla centralità dei

---

<sup>26</sup> M. Slote, in *Moral Sentimentalism*, op. cit., e in *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London 2007, è particolarmente impegnato a connettere una analisi della responsabilità in termini di empatia con il riconoscimento di una autonomia morale alle persone contro qualsiasi caduta paternalistica.

<sup>27</sup> A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002 e *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010.

<sup>28</sup> Proprio questo ha spiegato tra gli altri Dale Jamieson in numerosi suoi interventi; in particolare, oltre *Ethics and Environment*, cit., si veda *When Utilitarians Should be Virtue Theorists in Climate Ethics. Essential Readings*, a cura di S.M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson, H. Shue, cit., pp. 315-331.

caratteri per rendere conto del modo in cui gli agenti umani si avvicinano alle questioni di responsabilità morale privilegia poi una ben determinata posizione normativa. Si tratta di quella posizione normativa che ritiene appunto che saranno virtuosi quei caratteri che riusciranno ad affrontare in modo adeguato le questioni della bioetica, della giustizia distributiva e della considerazione delle esigenze delle generazioni future. Non ci proponiamo nemmeno di avviare in questa sede questa ricerca normativa. Ci limitiamo a richiamare alcuni requisiti formali della ricerca normativa all'interno del sentimentalismo morale della virtù, adeguata ai problemi pratici che ci stanno di fronte. Da una parte il collegamento di questa virtù con la formazione di un carattere permetterà di includere nei tratti apprezzabili la capacità di farsi carico non solo delle conseguenze lineari e dirette delle singole scelte, ma anche di quelle più ampie responsabilità normative che - partecipando al processo di civilizzazione umana - andiamo scoprendo con fenomeni quali il riscaldamento globale. Dall'altra, questa prospettiva normativa non è legata alla opzione pregiudiziale che andrà identificata una virtù unica e superiore, né dalla tendenza a omologare una soluzione normativa accettabile con una lista sistematica di virtù con un rigoroso ordine lessicale. La responsabilità morale che dobbiamo soddisfare non può che essere il frutto di una ricerca aperta consapevole delle insufficienze e dei limiti delle soluzioni del passato. Nuovi equilibri e nuove basi di cooperazione e di accordo potranno – se ciò accadrà – sorgere solo quando tutti gli esseri umani avranno realizzato, con un continuo confronto, l'obiettivo di mettere da parte asperità e assolutezze, frutto di mancanza di qualsiasi considerazione reciproca, che producono solo insanabili conflitti.