

1. Il concetto di minacce letali
2. Che cosa sono le sfide letali
3. Due tipi di politica
4. Perché proteggere le generazioni future: obblighi, motivazioni, difficoltà
5. Quale soggetto, quali istituzioni

## Capitolo 22

# La politica fra modernità e post-modernità: le sfide letali

di Furio Cerutti

### ■ 1. Il concetto di minacce letali

**Che cosa sono?** In filosofia vengono prima i concetti, poi le cose che ci stanno dentro o sotto. È deviante chiedere quali cose costituiscano sfide letali alla politica se prima non se ne definisce il *concetto*, che è il seguente: sono le minacce letali di tipo fisico alla civiltà umana e quindi alla sopravvivenza della specie che, prodotte consapevolmente o meno dagli esseri umani stessi, dunque antropogeniche, possono colpirli tutti (quelli presenti e quelli futuri) con simile, seppur non pari, disastrosità; viceversa possono essere affrontate con qualche aspettativa d'efficacia solo dall'insieme degli attori politici rilevanti.

**Quali sono?** A questi criteri concettuali soddisfano per ora due sole occorrenze empiriche, le armi nucleari ed il cambiamento climatico, ma altre potrebbero qualificarsi. Ci torneremo sopra, ma prima disassembliamo quel concetto (1) e vediamone analiticamente il significato. In seguito vedremo come le sfide letali inducano la nascita di un secondo tipo di politica (2), per concludere con la questione delle generazioni future (3).

### ■ 2. Che cosa sono le sfide letali

Una premessa: 'sfide letali' è brachilogia per 'globali e letali'.

Fra filosofia politica e teoria sociale si è talora parlato di 'global challenges/sfide globali', ma l'espressione è ormai talmente inflazionata che è preferibile usarne una sempre calzante, ma meglio distinguibile.

Dedichiamoci ora a smontare la definizione iniziale nei suoi componenti.

*Minacce o sfide:* di sfide si può propriamente parlare solo quando le minacce scientificamente riconoscibili vengono messe dalla politica sul-

la propria agenda, appunto come sfide a sé stessa – vedremo in che senso. *Civiltà umana*: non nel senso dei valori, ma come insieme delle attività sociali istituzionalizzate (agricoltura, commercio, comunicazione, più un minimo di codici giuridici e di autorità che li fa osservare, permettendo a quelle attività di svilupparsi). *Minacce fisiche*: si tratta di minacce la cui esistenza e dimensione viene studiata dalle scienze empiriche in procedimenti di *trial and error*, non di ipotesi interpretative come l'alienazione, l'imbarbarimento, la disumanizzazione, la mercificazione, la caduta nella servitù, per non menzionare che alcune di quelle che hanno appassionato filosofi e sociologi. In questo senso la teoria delle sfide letali pretende di possedere una più stabile verità, una maggiore verificabilità e sobrietà rispetto alle diagnosi e profezie caduche che hanno punteggiato gli ultimi due secoli; senza peraltro scivolare in un'acritica fiducia nella scienza o in un rifiuto di riconoscere che anche le asserzioni scientifiche sono *theory dependent*. Essa ristabilisce altresì per la filosofia un rapporto con le scienze della natura, anziché rinserrarsi in un universo tutto e solo sociale e 'umanistico', e quindi monco di metà o più della nostra realtà.

Il rapporto  
con le scienze  
empiriche

Continuiamo lo smontaggio esplicativo con l'*antropogenesi* delle minacce letali, che acquistano così massimo rilievo filosofico. L'acquisizione tecnologica di potere del genere umano sulla natura e su sé stesso pare qui culminare e insieme rovesciarsi nella produzione della capacità di auto-sopprimersi, distruggendo in tutto o in parte la civiltà materiale che è condizione della sua sopravvivenza, non essendo il nostro genere dotato di strumenti specifici come artigli o ali per appropriarsi del mondo e dovendo quindi crearsi le istituzioni tramite cui farlo – come sosteneva già negli anni Quaranta il filosofo e antropologo tedesco Arnold Gehlen (Lipsia, 1904-Amburgo, 1976). Essersi dotato come intero genere della *capacità di suicidarsi* diventa a questo punto un nuovo tratto evolutivo nell'antropologia, che solleva più di un quesito:

Implicazioni  
dell'antropogenesi  
delle minacce letali

- c'è dunque qualcosa di ambivalente e demoniaco nell'essenza del nostro rapporto tecnico con il mondo, dalla prima leva usata dall'uomo alla fisica del nucleo atomico per finire, per ora, con l'Intelligenza Artificiale che si dice stia fra l'altro acquisendo rilevanti funzioni belliche? Qual è insomma la natura della tecnica, si chiedeva nel 1953 Martin Heidegger nella *Questione della tecnica*?
- per volgerci all'antropologia morale – ma sarebbe pure interessante interrogare la teologia e la teodicea – che dire di un individuo che, abbondantemente dipinto e lodato nelle sue *chance* di perfezionamento e di rapporto con l'altro, si rivela essere anche possibile autore di un imprevisto auto-olocausto?
- o ancora: se la potenziale auto-estinzione fosse invece l'esito accidentale di tracciati evolutivi (da un lato il salto di distruttività ricercato nelle preparazioni belliche fra il 1918 e il 1939, dall'altro gli sviluppi della fisica nucleare richiamati nella celebre lettera di Albert Einstein al presidente Roosevelt del 2 agosto 1939) che si sono ad un certo punto sciaguratamente intersecati, quale senso si può ancora cercare nella vita di un genere la cui esistenza è appesa a circostanze così fortunate.

Le armi nucleari

Esaminiamo in modo differenziato l'antropogenesi delle minacce letali. Quella consistente nell'esistenza (non nella proliferazione, che è epifenomeno) delle armi nucleari rappresenta un fallimento della funzione hobbesiana di protezione propria dello Stato, la cui ricerca di superiore *sicurezza* (originariamente prevenendo la conquista della bomba da parte della Germania nazista) ha prodotto *volens nolens* a partire circa dal 1955 la massima insicurezza della *Mutual Assured Destruction*; e questa rimane anche oggi – per semi-latente che sia – la struttura basilare dell'equilibrio mondiale. Insomma, una ricerca illimitata di potenza bellica che si rovescia nella potenziale auto-distruzione dell'umanità; un parossismo del 'dilemma della sicurezza' intrinseco alle relazioni fra Stati. A meno che uno non creda, come molti fanno, che solo il terrore reciproco possa salvarci ora e sempre; ma la deterrenza nucleare non sembra possedere tale stabilità eterna e lascia piuttosto alle comunità umane il problema di trovare un regime di sicurezza che non si basi sulle armi nucleari.

Il cambiamento climatico

Con il cambiamento climatico il genere umano si è auto-beffato in modo più radicalmente contro-intenzionale: cercava agiatezza e maggior dominio sulla natura con l'uso massiccio dei combustibili fossili che hanno sostenuto la Rivoluzione industriale e si è accorto tardissimo, negli anni Settanta del XX secolo, delle 'eternalità' climatiche (fino al possibile sconvolgimento della circolazione delle acque oceaniche), geo-economiche (desertificazione, perdita di terre emerse) e geopolitiche (lotte per risorse sempre più scarse come l'acqua, migrazioni con conflitti internazionali e irrigidimenti autoritari e xenofobici). Si tratta certo di uno degli esiti perversi della ricerca di illimitata appropriazione della natura esterna che ha caratterizzato la *modernità* occidentale, di un'altra emergenza creata dalla 'dialettica dell'illuminismo' o dialettica della razionalizzazione, comunque si voglia tradurre la *Dialektik der Aufklärung* cui Horkheimer e Adorno dedicarono l'opera-chiave della teoria critica francofortese (vedi il Capitolo *La teoria critica tedesca*). Ma – guardando al fallimento di ogni sforzo di mitigazione, come viene chiamata la riduzione delle emissioni di gas serra – si tratta più specificamente di un atto d'omissione compiuto dalla politica e causato dal prevalere degli interessi delle generazioni presenti su quelli dei posteri, dalla sordità alle novità scientifiche e dalle campagne di disinformazione. Va ricordato che l'allarme è creato non dal mutamento del clima come tale, che è sempre avvenuto, essendo la storia umana anzitutto storia dei cambiamenti del clima e dei modi in cui le generazioni si sono adattate a o difese da questi cambiamenti. (Non abbiamo dunque a che fare con 'i cambiamenti climatici', come si sente scorrettamente dire nei *media* italiani, ma con un 'cambiamento' complessivo e – o meglio, perché – antropogenico del clima.) L'allarme è creato invece dalla velocità con cui esso ha luogo sotto la pressione dei consumi umani vertiginosamente cresciuti. A questa velocità la struttura materiale, la cultura e la politica del nostro mondo non sembrano in grado di adeguarsi in tempo e senza disastri.

Le responsabilità

Di chi è la responsabilità ovvero, se si vuol passare al piano morale, la colpa? Qualcuno obietta che essa spetta non al genere umano nel suo

complesso, bensì ai decisori economici, tecnologici e politici che hanno scelto di percorrere a testa bassa la via della crescita illimitata, mossi – aggiungono altri – dalla ricerca capitalistica del massimo profitto. Costoro dimenticano che i Paesi cosiddetti del socialismo reale (l'URSS, i suoi satelliti e fino non molti anni fa la Cina) maltrattavano l'ambiente e la salute ben peggio dei concorrenti occidentali, né vedono che la volontà cieca di dominio senza regola della natura accomuna i diversi regimi prodotti dalla modernità. Quanto al genere umano, farne parte perché si è venuti al mondo come suoi membri, e non come pianta o animale, ci associa – ci piaccia o meno – alle sue vicende e agli atti compiuti dagli altri suoi membri passati o presenti. È un «nesso di colpa» (il termine originale tedesco è *Schuldzusammenhang*) concetto importante in Adorno, che lo usa per esempio scrivendo della rielaborazione del passato (nel testo intitolato *Che cosa significa elaborazione del passato?*) cui non possiamo sottrarci, e del quale non possiamo non farci tutti carico. Del resto 'sfida globale' vuol dire appunto questo: essere più o meno tutti vulnerabili e dipendere dalla cooperazione di tutti, o quasi, rispetto alla possibilità o meno di costruire ripari. Previsioni scientificamente condotte calcolano che nessun gruppo rilevante sfuggirebbe all'inverno nucleare creato da una guerra abbastanza estesa. I Paesi ricchi e ben organizzati si proteggerebbero in qualche misura dal cambiamento del clima come possiamo prevederlo all'inizio del XXI secolo, ma i suoi più lontani effetti fisici e politici non sono più che tanto calcolabili. È anche vero che sono certo riscontrabili maggiori responsabilità di questo o quel Paese o *leadership*, ciò di cui già si tenne conto, perfino eccessivo, nella distribuzione dei carichi, come nel Protocollo di Kyoto. Ma dal punto di vista pratico e politico ciò che più conta è convincere tutti – con negoziazioni, compensazioni e pressioni, non bastando gli argomenti – a cooperare per cambiare corso. Ancora meno serve proclamare una qualche soluzione 'giusta' senza nessi con i contesti, gli attori e le loro soggettività.

### ■ 3. Due tipi di politica

Lasciamo il terreno di una filosofia della civiltà e di una storia del genere umano (senza mancare di rammentare quella con cui Giacomo Leopardi apriva nel 1824 le sue *Operette morali*) e guardiamo con l'occhio del filosofo politico alle strutture politiche in mezzo alle quali sono nate le sfide globali e letali. Per le armi nucleari si tratta della politica internazionale ormai uscita, nel 1914, dall'assetto stabile – a parte la parentesi napoleonica – che l'aveva regolata dopo i trattati di Vestfalia (1648) grazie anche al meccanismo dell'equilibrio di potenza. Già la grande guerra come guerra totale, coinvolgente cioè tutte le energie di un paese, aveva fatto intravedere germi di scontro fra modelli (democrazie vs. Imperi centrali autocratici), ma solo la seconda guerra mondiale e poi la guerra fredda saranno guerre pienamente ideologiche, con il sovraccarico di odio e inconciliabilità che le contraddistingue. È vero che subito dopo Hiroshima e Nagasaki fisici e politici di diverse collocazioni

Le strutture politiche che hanno prodotto le minacce letali

capirono che sarebbe stato necessario porre armi e tecnologia sotto una gestione comune che ne prevenisse ogni uso bellico; ma il tentativo di arrivarci, noto come piano Baruch (1946), fallì rapidamente per la diffidenza ormai regnante fra USA e URSS. Gli arsenali nucleari, sempre più mostruosi, restano ciascuno nelle mani dei singoli Stati, e la struttura politica che inquadra questa situazione è la deterrenza o dissuasione, versione ultima e suprema di una categoria propria del *modus operandi* della politica. Se la deterrenza viene meno, gli Stati passeranno dal cosiddetto uso politico delle armi a quello bellico.

Non dissimile è quanto avviene con il cambiamento climatico. Tutti, chi più e chi meno, contribuiscono al riscaldamento globale del pianeta, e solo un accordo generale potrebbe distribuire in modo accettabile e controllato i costi della riduzione delle emissioni. Ma particolarismi o nazionalismi prevalenti in questo o quell'attore rilevante impediscono un governo comune del fenomeno.

Politica #1

In entrambi i casi agisce il tipo di politica che ha dominato l'intera storia e in modo più definito il mondo vestfaliano di potenze separate e incondizionatamente sovrane, che possono obbligarsi in trattati ed istituzioni internazionali a comportamenti cooperativi, i quali però durano fin quando vi viene riconosciuto come soddisfatto il proprio interesse nazionale. Questa è la realtà basilare della politica (*politica #1*) come attività (riadatto la definizione classica data da David Easton nel 1953) volta a regolare i conflitti per risorse, materiali o relazionali, scarse e disegualmente distribuite allocandole tramite un potere che all'interno è solitamente supremo e legittimo, internazionalmente invece solo fattuale e privo di una fonte univoca di legittimità; lo stesso potere delle Nazioni Unite ha una legittimità da tutti riconosciuta (salvo i dubbi su come è allocato il diritto di veto nel Consiglio di Sicurezza), ma è debole e in molti casi inefficace nell'applicazione dei suoi deliberati.

Ma nel frattempo, nell'ultimo secolo circa, l'azione voluta o cieca degli esseri umani ha cambiato le condizioni materiali entro cui essi fanno politica. Gli atti e le omissioni da questa compiuti hanno effetti eventualmente letali:

- su di uno spazio mai toccato prima, l'intero pianeta, che può essere reso tutto inabitabile da un inverno nucleare,
- affliggendo così direttamente, come mai accaduto finora, generazioni di un futuro lontano.

Quel che più conta per la filosofia pratica, cioè morale e politica, sta nella circostanza che noi, e le generazioni che ci seguiranno, siamo consapevoli di questi effetti dimensionalmente nuovi del nostro agire; le decisioni che prendiamo al riguardo sono dunque *decisioni riflessive*, contenenti cioè il sapere del loro effetto.

Per governare questa nuova situazione, la politica #1, che l'ha creata, si è dimostrata inadeguata: in un mondo in cui la sopravvivenza della sua stessa civiltà è affidata ai regimi di deterrenza e di – parimenti instabile – non-proliferazione si viene meno alla funzione essenziale della politica, quella di permettere convivenza e cooperazione evitando che i

conflitti debordino in guerra e distruzione. Non si vuole qui invocare o disegnare una politica migliore, ciò che i filosofi hanno fatto per secoli ottenendo o nessun risultato o risultati misti: un po' di avanzamento civile e qualche nuovo orrore-terrore. Vogliamo piuttosto rintracciare ciò che già sembra emergere da atti politici come Kyoto 1997 e Parigi 2015 o il trattato INF del 1987, che eliminò gli euromissili sovietici ed americani, o ancora la rinnovata (nel 2005) *Convention on the Physical Protection of Nuclear Material and Nuclear Facilities*. Possiamo parlare, sia come esigenza sia come realtà faticosamente emergente, di una *politica #2*: quella che si fa carico della protezione dei *global commons* o beni comuni globali (anche) a favore delle generazioni future. Per protezione s'intenda una gestione che non sia museale, ma contemperi l'esigenza di tutela con quella dello sviluppo economico nei Paesi che di sviluppo ancora necessitano. Più complesso spiegare l'«anche»: la misura dell'opera di tutela da compiere, con i relativi costi economici e culturali, viene fatta coincidere con quella necessaria per proteggere le generazioni del futuro lontano, quelle che più soffrirebbero in un mondo devastato da una guerra nucleare o da un precipitare catastrofico del cambiamento del clima. Ma ad avvantaggiarsi, persino sopportando i costi di mitigazione e adattamento, sarebbero *anche* le generazioni presenti sulla terra o di imminente arrivo, che dei guai climatici soffrono già abbastanza (eventi estremi, migrazioni per fame e crisi agricola).

Le due politiche, visto che anche la seconda è già timidamente sulla scena, sono destinate a coesistere, ma in modo prevalentemente conflittuale: la tutela dei *global commons* può conseguirsi solo con la pace, la cooperazione fra Paesi e continenti e l'irrobustimento delle istituzioni internazionali o la creazione di nuove, dotate di maggiori poteri di *governance*. Competere – in modo non concordemente regolato o regolato asimmetricamente – per fette maggiori delle risorse del pianeta, senza un potere superiore che prevenga l'inasprirsi fin bellico dei conflitti, apre invece la strada ad un impoverimento ancor peggiore dei *global commons*. Peraltro raffigurarsi una politica futura che diventi tutta politica #2 sarebbe indice di un irenismo ignaro del particolarismo intrinseco ai gruppi umani e dello sfondo tragico di ogni politica. Sarà già molto se la politica #2 riuscirà ad affermarsi con una dinamica di alti e bassi – come si è visto con la denuncia del trattato INF del 1987 sui missili nucleari a medio raggio e dell'accordo di Parigi sul clima del 2015 da parte della presidenza Trump – come alternativa indispensabile al BAU (*business-as-usual*) nella gestione dei *global commons*, mentre la politica #1 continuerà a reggere faccende come la distribuzione del reddito all'interno dei Paesi e i rapporti commerciali e militari fra di loro. In questo quadro la politica #2 avrà, se la avrà, la funzione di limitare o prevenire la continuazione delle peggiori esternalità negative della politica #1 sui beni comuni. Da evitare anche la confusione che veda nella politica #1 il luogo del realismo e nella #2 un soffio d'idealismo: quest'ultima non fa in verità che prendere realisticamente atto che la prima ha creato minacce letali contro le quali occorre proteggere noi ed i nostri posteri, agendo secondo delle regole condivise anziché portando ogni Stato a guardare solo al proprio vantaggio competitivo.

Politica #2  
della tutela  
dei *global commons*

La necessaria  
coesistenza  
delle due politiche

Politica #2  
come politica  
post-moderna

Di questo emergere – sia come esigenza sia come incipiente realtà – di una politica #2 si possono notare ancora due caratteristiche. Si tratta di una politica concepita e costruita come *politica per il futuro*, a favore degli uomini e delle donne che lo abiteranno, e basata sulla previsione scientifica di quanto per opera nostra quel futuro sarà diverso dal nostro presente: è un assoluto inedito rispetto ad una storia umana in cui la politica è stata fatta tutta nell'ambito del presente ed il futuro promesso (di potenza, di gloria, di libertà) non era che la proiezione nel tempo avvenire delle nostre volontà o allucinazioni (il Reich millenario). Inoltre si tratta di una politica che sembra emergere dopo la rottura della modernità vestfaliana (1648-1914) e che quindi possiamo per brevità chiamare *post-moderna*, con un *trait d'union* che la distingue graficamente dalle vaghezze e cecità del postmodernismo, che si limita a rovesciare tal quale la modernità sulla testa, o a metterci forfettariamente il segno «→».

#### ■ 4. Perché proteggere le generazioni future: obblighi, motivazioni, difficoltà

Why should I care about posterity? What's posterity ever done for me?

Questa famosa battuta, attribuita al comico americano Groucho Marx (1890-1977), è una seria spia dell'impossibilità di giustificare una nostra obbligazione verso i nostri posteri sulla base della reciprocità intesa come *do ut des* e quindi tutta interna al *self interest*.

Altre vie sono state percorse e qui ne saranno menzionate tre.

Una prima via è quella tutta deontologica della *teoria della giustizia*, che si origina dal § 44 dell'omonimo *opus magnum* di John Rawls (vedi il capitolo *Rawls e Habermas*). In chiave sempre normativa, ma non deontologica, occorre accennare all'esistenza di tentativi *utilitaristici* (si pensi al testo di Dieter Birnbacher intitolato *What motivates us to care for the (distant) future?*) di giustificare quell'obbligo.

Una seconda via consiste nel proiettare dentro la tematica «perché proteggere i posteri?» punti di vista morali (noi siamo in colpa ovvero in debito con le generazioni future, avendo già adesso rovinato il loro ambiente vitale); oppure, più consistentemente, giuridici. Mi riferisco soprattutto ad un importante capitolo della *common law*, la *tort law*, traducibile come diritto del risarcimento per fatto illecito; i costi della *mitigation* si configurerebbero come risarcimento dovuto e anticipato a favore di generazioni già comunque danneggiate dai guasti prodotti dal riscaldamento dell'atmosfera dal 1850 ad oggi. Di un altro argomento giuridico, costituzionale e non privatistico, si tratterà più avanti.

Una terza via s'impenna sulla *catena transgenerazionale* di uomini e donne che generano (o adottano o si prendono cura di) figli e sulla loro aspettativa di poterlo fare in un ambiente non stravolto e invivibile, come sarebbe dopo uno scontro nucleare o una piega catastrofica del clima. Quest'aspettativa e il rispetto per essa si sono finora trasmessi attraverso le generazioni senza venir contestati o di fatto negati (salvo che nei genocidi). Ci si può alla lontana richiamare alla «forza normativa di ciò

Tentativi di giustificare  
l'obbligo per i posteri  
attraverso:

1. La teoria  
della giustizia

2. La *tort law*

3. La catena  
transgenerazionale

che è fattuale» – in tedesco: *die Normative Kraft des Faktischen*, per usare l'espressione coniata dal giurista Georg Jellinek nella sua *Dottrina generale dello Stato* del 1900, ma qui usata in senso meno generale del suo. Ma non possiamo tacere l'ipotesi di individui o di un'intera generazione che rigettano questo obbligo per ragioni variamente «(groucho)marxiane». Non resterebbe allora che appellarsi al principio deontologico elementare che vige in quasi tutte le culture umane, la Regola aurea. Nella Bibbia la sua formulazione più chiara è «non fare a nessuno ciò che non piace a te» (*Tobia* 4,15).

Questa terza via ha il vantaggio di non richiedere complicate premesse ed elaborazioni filosofiche che per di più sono proprie della sola cultura occidentale; né di evocare particolari norme del diritto privato (*tort law*) o costituzionale (diritto alla sopravvivenza, vedi oltre) da tradurre con delicate operazioni in norme politiche o etiche. È infatti importante che la giustificazione dell'obbligo alla quale si dà priorità abbia carattere *transculturale* e sia condizionata il meno possibile da strutture culturali particolari: cinesi e indiani non emettono ormai (come Paese, non *per capitem*) molto meno gas serra di europei ed americani, i cinesi anzi di più; è necessario spiegar loro perché non farlo con argomenti accessibili a tutti.

In ogni caso, al di là delle critiche formulabili a questa o quella soluzione, conviene rispettare un certo pluralismo e non escludere completamente alcuna delle soluzioni menzionate dal novero di quelle possibili; da ognuna c'è qualcosa da imparare, evidenziando questa o quella problematicità. Ciò vale perfino per l'approccio teologico (cristiano-cattolico) al cambiamento climatico, che nell'Enciclica *Laudato si'* considera la tutela del Creato in vista delle generazioni future come un obbligo non esclusivamente fondato sulla fede.

Con tutto questo siamo soltanto a metà cammino: una volta scelta una giustificazione o un cocktail di giustificazioni resta da *motivare* gli attori a muoversi in quella direzione. Questo è un compito a sé ed un compito non facile, che si pone se si guarda alle sfide letali non da un punto di vista etico (secondo il quale sarebbe sufficiente giustificare l'obbligo di agire per spingere all'impegno), ma politico. Infatti, se si pone il problema dell'azione e dei suoi risultati, occorre identificare gli attori (i decisori politici in primo luogo, compresi i cittadini nel giorno delle elezioni) e trovare un qualche collegamento fra quegli obblighi universalistici di tipo nuovo – cioè di un universalismo temporale oltre che spaziale – e i presenti interessi e preoccupazioni dei decisori, che vivono sempre e solo nel tempo presente – ma possono rappresentarsi quello futuro. Non ci possiamo qui diffondere su questo problema del consenso, basilare e delicato per ogni politica, per 'giusta' e ragionevole che appaia; il suo senso si può esemplificare con una frase colta nel dicembre 2018 fra i «gilet gialli» avversi alla politica energetica (fra cui il rincaro del gasolio imposto per ridurre le emissioni di gas serra) del presidente francese Macron: «Macron ci parla della fine del mondo [come effetto del cambiamento del clima], ma il nostro problema è che non arriviamo alla fine del mese».

Dalle giustificazioni  
teoriche  
alle motivazioni  
ad agire



## ■ 5. Quale soggetto, quali istituzioni

Se si vogliono affrontare *politicamente* (cioè in un modo che si proponga come efficace per la sorte dei governati) le sfide letali, occorre rispondere ad almeno due quesiti: chi è il soggetto dell'agire? attraverso quali mosse istituzionali può esso muoversi?

Il genere umano  
come soggetto  
delle sfide letali

Soggetto titolare non può essere che il *genere umano* stesso: le generazioni presenti in quanto portatrici degli interessi (da riconciliare) sia propri sia delle generazioni future, ovvero come tutrici o *stewards* di queste. Non si tratta più solo di un soggetto morale o ideale, quale il genere umano è stato dagli Stoici in avanti. Dal momento in cui la totalità degli esseri umani si è resa bersaglio delle minacce letali autoprodotte, si è creato fra di essi il legame classicamente hobbesiano (o più genericamente contrattualista) che li rende una comunità di minaccia e di paura, potenzialmente dunque alla ricerca di una comune istanza di protezione. Beninteso, una cosa è la nuova soggettività rivelata dalla filosofia politica e giuridica, altra cosa l'operatività politica. È un errore del cosiddetto cosmopolitismo (penso ad autori come Daniele Archibugi o, ad un livello più attento alla complessità della politica, David Held) ritenere che tale soggettività possa esprimersi solo con un governo o parlamento mondiale, che non solo è di là da venire, ma porta in seno i pericoli di «dispotismo senza anima», già evocati da Kant in *Sulla pace perpetua* del 1795. È più probabile – e potrebbe rivelarsi sufficiente – che ad agire sia il genere umano come soggetto politico articolato in un mix di Stati, istituzioni internazionali e movimenti, come è avvenuto con la conferenza di Parigi sul cambiamento climatico (COP21) del 2015. In ogni caso, ciò che primariamente conta non sono le procedure, ma quali politiche vengono adottate e praticate: la *governance* complessiva, non il tipo di *government*. Del resto le procedure decisionali non garantiscono di per sé che vengano realizzate le giuste politiche.

Ma le circostanze procedurali e istituzionali restano essenziali, e il percorso politico qui delineato deve trovare corrispondenza giuridica nella costituzionalizzazione di un *diritto dell'umanità alla sopravvivenza* rispetto alle minacce antropogeniche; diritto che va affermato e reso giustiziabile nei tribunali, visto che la nostra evoluzione lo ha reso non più scontato.

Ridimensionamento  
delle categorie  
politiche di statualità  
e sovranità

In tutto questo è evidente non il tramonto, ma il radicale ridimensionamento di categorie capitali della politica moderna come statualità e sovranità. Gli Stati, deputati a fornire sicurezza, hanno prodotto (armi nucleari) o permesso (riscaldamento globale) l'emergere di minacce che hanno reso la vita di ogni cittadina o cittadino insicura in modo prima inimmaginabile. Quelle incaute produzioni letali hanno in possente misura svuotato il potere sovrano e la stessa legittimità dello Stato, e combinandosi con gli effetti della globalizzazione economica, che ha tolto le penne alla politica, hanno reso l'autorità statale indebolita e disorientata – senza che a livello planetario si sia finora prodotta abbastanza *governance*. Aggiungerei qui a margine che poche cose testimoniano dell'incapacità dimostrata da alcuni settori degli «intellettuali» di uscire dalle loro preferenze libresche e ripensare il mondo partendo dal suo ef-

fettivo stato odierno, come l'internazionalmente diffuso (e patetico) ricorso a Carl Schmitt, il teorico nazionalsocialista della primarietà incoercibile della politica e del potere sovrano.

Questo Capitolo viene scritto con pochi riferimenti ad autori e teorie. Le ragioni sono sia sostantive, pertinenti cioè all'oggetto stesso di cui si parla, sia epistemologiche. Le prime stanno fondamentalmente nella circostanza che l'oggetto scientifico 'sfide letali' non esiste nella letteratura filosofica se non nelle opere del presente autore, che lo ha costruito come edificio concettuale (Furio Cerutti, *Sfide globali per il Leviatano*). Più in generale, dell'esistenza e del significato di siffatte sfide la filosofia – tolte le eccezioni – ha preso scarsissima nota, e ancor peggio ha fatto la filosofia politica, che casomai ha preferito delegare la questione all'etica normativa, quasi ad ammettere di fatto che ad un problema politico vitale la politica non sa dare risposte. A un'eccezione, la prima nel tempo e forse ancora la più potente nelle sue drammatizzazioni letterarie, si è già accennato ricordando Günther Anders, del quale riportiamo un passo significativo sul tema della colpa:

Scarsa attenzione della filosofia alle sfide letali e sue eccezioni

Chiara appare soltanto chi *non* è colpevole. Infatti espressioni del genere di quelle che abbiamo usato anche noi alcune volte, come 'Andiamo incontro ad un'Apocalisse fabbricata con le nostre mani' [...] in cui i soggetti presupposti dell'azione o dell'imputazione siamo *noi* (= noi uomini) in massa, non sono giuste. Non avrebbe senso, naturalmente, affermare che 'noi', la maggior parte di tutti gli uomini, abbiamo desiderato, progettato, costruito l'ordigno apocalittico [...]. Parlare di 'suicidio dell'umanità' procura alla responsabilità [...] un magnifico alibi; in questo modo nessuno è attualmente colpevole, tutti sono virtualmente partecipi della colpa. E ciò non è giusto. Perché ci sono colpevoli attuali [...], il vero problema della colpa comincia soltanto ora [...] perché soltanto ora sappiamo quel che significa la bomba. Per quanto innocenti si possa essere stati sinora, ora si *diventa* colpevoli, se non si aprono gli occhi a coloro che non vedono ancora [...]. *La colpa non sta nel passato, ma nel presente e nel futuro. Non soltanto gli eventuali assassini sono colpevoli, ma anche noi, gli eventuali morituri (Della bomba e delle radici della nostra cecità all'Apocalisse, pp. 265-266).*

Venne poi il filosofo e psicologo tedesco Karl Jaspers (Oldenburg, 1883-Basilea, 1969), che diede della situazione nucleare (una 'situazione-limite' per l'intera umanità) una lettura meno cupa di quella andersiana, prospettando la nascita di una 'nuova politica' fondata sulla ragione, l'*ethos* e lo spirito di sacrificio e capace di contenere la minaccia auto-creata dagli esseri umani. Negli anni Sessanta Norberto Bobbio si è soffermato sulla smentita che le armi nucleari danno di ogni filosofia progressista della storia:

Vi sono altre ragioni per affermare che la nuova guerra [nucleare] non può essere paragonata a quelle del passato, senza bisogno di disturbare l'apocalissi [...]. Una filosofica o, se si vuole, [...] metafisica: nessuna guerra del passato, per quanto lunga e crudele, ha messo a repentaglio

l'intera storia dell'umanità; non è detto che in seguito allo scatenamento di una guerra termonucleare quello che finora non è avvenuto non possa avvenire [...]. Si potrebbe anche dire così: lo spettro della guerra termonucleare mette in crisi ogni tentativo fatto finora di dare un *senso* alla storia attraverso l'immaginazione di un *télos* cui l'umanità tende o dovrebbe tendere. Si prenda ad esempio la più celebre di tutte le filosofie della storia, quella di Hegel [...]. Si leggano gli ultimi paragrafi della *Filosofia del diritto*, correndo con l'immaginazione alla catastrofe atomica. Si ripeta questo esperimento mentale [...] per tutte le filosofie della storia che ci capitino tra le mani. I risultati sono sorprendenti: ciò che è stato pensato sin qui per giustificare la storia scoppia come una bolla di sapone (*Il problema della guerra e le vie della pace*, pp. 33-34).

Con il protrarsi della nostra convivenza con le armi nucleari e la fine della guerra fredda l'interesse filosofico per tale sfida letale si è del tutto sopito; c'è invece da circa un decennio un'abbondante produzione internazionale di etica normativa sul cambiamento del clima, per lo più nell'ambito della scolastica rawlsiana e senza alcun riguardo per la specificità eminentemente politica del problema. Manca qui inoltre la percezione della novità esistenziale per il genere umano, che invece era presente nella consimile letteratura di etica nucleare originata dall'ultima corsa al riarmo nucleare dei primi anni Ottanta. Il libro filosoficamente più rilevante per l'intero intreccio normativo emergente dal nostro rapporto con la tecnica, ma senza specifico riguardo alle armi nucleari, rimane *Il principio responsabilità* di Hans Jonas. Lo scritto di Rawls contro l'atomica di Hiroshima tratta solo dei limiti nell'uso della guerra che una democrazia deve rispettare. Ma una ricostruzione soddisfacente di questo (in gran parte mancato) capitolo di storia della teoria richiederebbe un altro lavoro.

Uno sguardo  
epistemologico:  
come fare  
filosofia politica

Resta da dare uno sguardo epistemologico: questo Capitolo presenta un esempio di come si possa *fare filosofia politica* aggredendo e concettualizzando i problemi reali che ci troviamo di fronte, anziché condurla prevalentemente come storia delle filosofie politiche ed ermeneutica dei concetti delle varie tradizioni. Non che queste modalità siano da evitare, anzi la conoscenza della genesi dei linguaggi concettuali e la mappatura di alcune posizioni fondamentali sono premessa o accompagnamento indispensabile di ogni discorso filosofico. Tuttavia in questo Capitolo si dà dimostrazione di una modalità eminentemente teoretica di fare filosofia politica, volta anzitutto a forgiare o riformare gli apparati concettuali necessari per la *comprensione* del mondo della politica come quello in cui si determinano in modo vincolante i destini degli esseri umani. Tale comprensione – ciò che Hegel chiamava l'«afferrare il proprio tempo mettendolo in concetti» – è per il filosofo politico (diversamente che per il politico o l'ideologo) propedeutica – anzi di più: prioritaria – rispetto ad ogni intenzione pratica di cambiarlo.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adorno, Theodor W., *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, in *Eingriffe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1963, pp. 125-146.
- Anders, Günther, *Della bomba e delle radici della nostra cecità all'Apocalisse* (scritto nel 1953), in *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. di Laura Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Birnbacher, Dieter, *What motivates us to care for the (distant) future?*, in A. Gosseries – L.H. Meyer (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 273-300.
- Bobbio, Norberto, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1979.
- Cerutti, Furio, *Global Challenges for Leviathan. A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md, 2007; trad. it. *Sfide globali per il Leviatano*, trad. di Francesco Vertova, Vita e Pensiero, Milano, 2010.
- Cerutti, Furio, *Conceptualizing Politics: An Introduction to Political Philosophy*, Routledge, London, 2017.
- Cerutti, Furio, *Survival – Humankind's First Fundamental Right*, in «Constellations», 22, 1, March 2015, pp. 59-67.
- Cerutti, Furio, *Climate Ethics and the Failures of 'Normative Political Philosophy'*, in «Philosophy and Social Criticism», 2016, Vol. 42(7), pp. 707-726.
- Easton, David, *The Political System*, Knopf, New York, 1953.
- Heidegger, Martin, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1980, pp. 5-27.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W., *La dialettica dell'illuminismo*, trad. di L. Vinci (pseudonimo di R. Solmi), Einaudi, Torino, 1966 (ed. or. 1947).
- Jaspers, Karl, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1960.
- Jonas, Hans, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990.
- Kant, Immanuel, *Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1985 (questa traduzione del titolo, usuale in Italia, è scorretta, e non corrisponde quindi a quella mia usata nel testo).
- Leopardi, Giacomo, *Storia del genere umano*, in *Operette morali*, [http://www.leopardi.it/operette\\_morali01.php](http://www.leopardi.it/operette_morali01.php).
- Rawls, John, *Una teoria della giustizia*, trad. di U. Santini, Feltrinelli, Milano, 1984.
- Rawls, John, *Fifty Years After Hiroshima*, <https://www.dissentmagazine.org/article/50-years-after-hiroshima-2>.
-