

FILOSOFIA, SCIENZA E TECNOLOGIA

Un ricordo e un testo inedito di Salvatore Veca

Franco SARCINELLI, Salvatore VECA

1. In ricordo di Salvatore Veca, di Franco Sarcinelli

La recente scomparsa di Salvatore Veca ci sollecita a riconsiderare l'insieme della sua riflessione e della sua esperienza di vita. Il suo è stato un tenace e ricco percorso che ha compiuto con progressivi aggiornamenti e sviluppi delle sue posizioni, fedele alla sua militanza di studio che una volta ha espresso così: «Ci sono professori che studiano e professori che telefonano; io studio».

Mi rifaccio a un incontro dell'11 Aprile 2016 che il gruppo di "Filosofia in circolo" lo vide protagonista per questa iniziativa. Gli avevo annunciato che ci sarebbero stati dei giovani ma la capienza ridotta della sala limitava la partecipazione a meno di una ventina di persone, ma lui – pur abituato a uditori ben più numerosi – accettò molto volentieri, dal momento che stava scrivendo un libro che pensava di rivolgere soprattutto a loro. Il numero di presenti fu ben maggiore del previsto, i ragazzi si sedettero per terra ad ascoltarlo. Il titolo dell'incontro fu *Il senso della possibilità*, come anticipazione del libro che poi avrebbe pubblicato per Feltrinelli con quel titolo nel 2018.

Le sue parole di esordio furono queste: «Cominciamo con il senso della possibilità, abbozzando qualcosa come dei frammenti di un discorso che chiamerò per convenzione utopico, in cui si delineano mondi sociali possibili», e citò l'incipit di una poesia di Emily Dickinson: «Io abito la Possibilità /Una casa più bella della prosa/più ricca di finestre/superbe le sue porte». Continuò raccogliendo voci filosofiche come esclamate da altrettante finestre aperte sul mondo, preconizzando assetti sociali possibili da sperimentare nel futuro: Jon Elster in *Making sense of Marx*, Robert Nozick in *Anarchia, stato e utopia*, Max Weber in *La politica come professione*, e John Rawls in *Il diritto dei popoli*. Spiegò che il suo obiettivo nei riferimenti a questi autori fosse di mettere in alternativa i due termini della logica modale, la coppia possibilità/necessità.

In questo quadro teorico sviluppò il suo attacco di fondo nei confronti della “apatia e rassegnazione della falsa necessità”, che azzerava lo spazio che può ancora sussistere nel mondo presente – assunto come ineluttabile e vincolante anche per il futuro – a proposito degli esercizi di immaginazione di chi ad esso si contrappone con la critica sociale. Veca contrassegnò il suo finale con una citazione da Eduardo Galeano in *Parole in cammino*: «L’utopia è come l’orizzonte. Cammino due passi, e si allontana di due passi. Cammino dieci passi, e si allontana di dieci passi. L’orizzonte è irraggiungibile. E allora, a cosa serve l’utopia? A questo: serve per continuare a camminare». Aggiunse che questo camminare, l’utopia ragionevole può essere assunta come possibilità concreta e non vagheggiamento illusorio, tale da indurci a praticare una varietà inedita di esperimenti mentali e di ricerca della immaginazione.

Nel corso di queste argomentazioni l’uditori dei più e dei meno giovani fu colpito dalla sottolineatura più volte da lui accennata di coniugare il concetto di possibilità non solo come categoria generale ma come innervata nella vita personale di ciascuno, una prospettiva del “noi” insieme con una riflessione del sé. Come a voler dire che teoria sociale e prassi individuale devono procedere nella stessa direzione. Del resto in un passaggio di un suo precedente libro, *Non c’è alternativa! Falso*, pubblicato nel 2014, Veca sottolineava il suo impegno «in manovre intransigenti di anticipazione della gentilezza» accompagnandolo con un suggerimento di Pietro Verri: «L’uomo è come nel deserto quando non trova i suoi simili. Il vivere è noioso o si viva co’ superiori o cogli inferiori. La uguaglianza è la sola che ammette società, gioia, cordialità». Esplicita era la sua posizione sintetizzata nella quarta di copertina di quel libro: «In nome di un realismo ipocrita, la dittatura del presente scippa il senso della possibilità e riduce lo spazio della immaginazione politica e morale. L’esito è un impressionante aumento della sofferenza sociale. Abbiamo un disperato bisogno di idee nuove e audaci, che siano frutto della immaginazione politica e morale. Che non siano confinate allo spazio dei mezzi e chiamino in causa i nostri fini».

Dunque, chi l’ha conosciuto può testimoniare la sua lucidità filosofica a proposito della idea di giustizia sociale, come pure la sua capacità di ascolto e di dialogo e la sua cordiale gentilezza. Segue un inedito di Salvatore Veca del 2019 che a suo egli offrì alla nostra redazione per la pubblicazione. Gliene fummo grati. Aveva progettato di arricchirlo ulteriormente ma, in seguito, non ne ebbe la possibilità.

2. Filosofia, Scienza e Tecnologia, di Salvatore Veca

Nota introduttiva. Il seguente testo è la relazione che Salvatore Veca tenne il 2 Maggio 2019 all’Istituto Lombardo di Scienze e Lettere e che inviò alla nostra rivista,

mettendolo a nostra disposizione. Ringraziamo Stefano Maiorana, presidente dell’Istituto Lombardo per la disponibilità a permetterne la pubblicazione. Questo testo integra e amplia un precedente intervento del 25 ottobre 2018 del prof. Veca stampato nel 2019 dall’Istituto Lombardo con il titolo “Progresso scientifico e innovazione tecnologica: aspetti etici e giuridici” (a cura di Carlo Enrico Bottani e Adele Robbiati Bianchi).

2.1. Introduzione

La mia relazione si propone tre scopi principali. Il primo è quello di mettere a fuoco, a fronte della crescita della conoscenza scientifica, alcuni importanti mutamenti nell’ambito della *filosofia della scienza*. Rispetto alla migliore tradizione dell’epistemologia e della teoria del metodo scientifico di gran parte del secolo scorso, assistiamo oggi agli sviluppi di una pluralità di filosofie delle scienze, prossime e rispondenti alle pratiche scientifiche in differenti ambiti di ricerca.

Il secondo scopo è quello di esaminare alcune questioni che, dal punto di vista filosofico, sono generate dalle frotte di innovazioni tecnologiche. Tali dilemmi chiamano prevalentemente in causa la *filosofia morale* o l’etica, sullo sfondo di culture e società caratterizzate dal pluralismo dei valori.

Il terzo scopo è quello di abbozzare, nell’ambito variegato delle scienze della vita, alcuni principi fondamentali di un’etica pubblica pluralistica (principi di giustizia nel mondo di Ippocrate). E ciò ha a che vedere con gli sviluppi della *filosofia politica* contemporanea.

Una breve premessa può essere utile: nei tre ambiti dell’indagine filosofica presi in esame, adotto una prospettiva *pluralistica* che si contrappone a una prospettiva alternativa, *monistica* o riduzionistica.

2.2. Dalla filosofia della scienza alle filosofie delle scienze

Nell’ambito dell’epistemologia vi è oggi una convinzione largamente condivisa: negli ultimi decenni si può individuare uno slittamento o un passaggio da un modo di praticare la filosofia della scienza che ha conosciuto un indiscusso successo almeno fino agli anni settanta del secolo scorso a un modo di indirizzare la ricerca filosofica nei confronti delle distinte aree dell’indagine scientifica (il classico lavoro di Ian Hacking, *Conoscere e sperimentare*, è esemplare, in proposito). Un passaggio, appunto, dalla filosofia della *scienza* alla filosofia delle *scienze*. Anzi, più precisamente, dalla filosofia della scienza alle filosofie delle scienze.

Naturalmente, sottolineare questo cambiamento significativo nell’ambito delle ricerche filosofiche che mirano a un’interazione feconda con le ricerche scientifiche non vuol dire accettare una visione ingenua della *discontinuità* e della rottura del paradigma della migliore filosofia della scienza. A fronte delle *innovazioni* della ricerca pura e della ricerca applicata, i cui confini oggi sembrano a me divenire più porosi e sfumati, *continuità* e *discontinuità* si intrecciano inevitabilmente nell’indagine.

Tuttavia, lo sfondo è tipicamente mutato in alcuni suoi aspetti rilevanti (nel 2017 ho curato un numero monografico della “Rivista di filosofia”, i cui contributi esemplificano tutto ciò). Ed è in ogni caso su questo sfondo che si inscrivono le osservazioni che seguono, dedicate alle questioni filosofiche generate dal mutamento scientifico e, soprattutto, dalle innovazioni tecnologiche.

2.3. L’innovazione e le sue applicazioni: questioni etiche

Che gli esiti della crescita della conoscenza scientifica e dell’innovazione tecnologica siano fra i più rilevanti fattori di miglioramento della qualità di vita di persone è un fatto *prima facie* incontrovertibile nella cultura contemporanea. Il riconoscimento di questo *fatto* assume spesso il carattere di una *convinzione* e di una *credenza* ordinaria. Tuttavia, non appena si mettano a fuoco la natura e le implicazioni della convinzione e della credenza ordinaria, si incappa immediatamente in una ampia gamma di questioni.

Alcune concernono la ricerca scientifica, altre sono generate dall’innovazione tecnologica, altre –infine- chiamano in causa la stessa nozione di qualità di vita. E di qui, sono a loro volta chiamati in causa i criteri di valutazione etica della stessa, in un quadro culturale caratterizzato dal pluralismo dei valori che ci è contemporaneo. Basta pensare alla differenza fra etica o, meglio, etiche religiose, etiche laiche, prospettive consequenzialistiche, teleologiche e deontologiche, teorie dell’utilità sociale e teorie dei diritti, etiche delle virtù ed etiche comunitarie. Naturalmente, la distinzione fra i tre tipi di questioni è solo un artificio espositivo, dato che molto spesso – come ho accennato – essa è debole e porosa. E hanno luogo molte intersezioni fra i tre tipi individuati, per convenzione, come distinti. Consideriamo ora alcune questioni, riformulando i temi che avevo proposto alla riflessione nella bella discussione con Carlo Bottani, Carlo Ghezzi e Valerio Onida qui all’Istituto Lombardo qualche tempo fa.

Cominciamo considerando la tensione e la variabile prossimità o distanza fra l’*immagine scientifica* e l’*immagine manifesta* della realtà e del mondo (e di noi nel mondo) nel senso di Wilfrid Sellars. I costi cognitivi di accesso agli sviluppi della conoscenza scientifica possono essere molto alti per ampie frazioni di popolazione. In molti casi, la

scarsa o nulla padronanza concettuale dei linguaggi scientifici viene sostituita dalla *fiducia* che si basa sulla convinzione e sulla credenza ordinaria del fatto incontrovertibile, cui mi sono prima riferito.

Qui si formula il problema: come ridurre la distanza fra immagine scientifica e immagine manifesta della realtà e del mondo (e di noi nel mondo)? (Si osservi, *a contrario*, che si possono dare casi di revoca e ritiro della fiducia e di veri e propri processi di *delegittimazione* dei linguaggi “esperti”). Il primo problema è, in definitiva, un problema di *human divide* epistemico, uno dei molti volti della disuguaglianza. La riduzione di questa disuguaglianza è dettata dai principi di una giustizia come *equità epistemica* di cittadinanza. E se si condividono i principi, si aprono la discussione, la ricerca e la valutazione dei metodi alternativi per ridurre la disuguaglianza epistemica. E questa è una *prima* tessera importante del mosaico di un’*etica pubblica*.

Una seconda questione, che concerne ancora la cerchia dell’impresa scientifica, ha carattere sociale. Nelle nostre società assistiamo a una marcata revoca di fiducia nei confronti delle istituzioni e delle élites, siano esse politiche, economiche, epistemiche o culturali. La credenza ordinaria e la convinzione nel fatto incontrovertibile del nesso fra scienza e qualità di vita non sono immunizzate rispetto al rischio del ritiro di fiducia, cui ho prima accennato. Questo problema può essere formulato come quello della possibilità di una *nuova alleanza* o di nuovo *contratto sociale* fra la cerchia della ricerca e quella della cittadinanza. O un rinnovato legame di *fiducia* e *amicizia civica* fra scienza e società. Ciò ha a che vedere con il legame sociale, da un lato, e con la responsabilità del *rendere conto* e del mantenere le promesse a proposito del nesso scienza-qualità di vita da parte della comunità scientifica. Se si accetta questa formulazione del problema, si apre una discussione ragionevole sui metodi e sugli impegni per la sua soluzione più efficace. E questa è una *seconda* tessera importante del mosaico di un’*etica pubblica*.

Il terzo dilemma ha di nuovo carattere sociale. Conosciamo la gamma delle disuguaglianze che contraddistinguono i nostri modi di convivere: disuguaglianze di reddito, ricchezza, capitale sociale, capitale relazionale e culturale. Ci sfugge spesso una dimensione della disuguaglianza che possiamo definire *disuguaglianza generazionale*. Questa dimensione è trasversale a tutte le altre e chiama di nuovo in causa la necessità che la *nuova alleanza* fra scienza e società sia costruita e rivolta in primo luogo ai giovani e, in particolare, ai bambini e alle bambine. *Children first*.

Le ragazze e i ragazzi possono essere i più efficaci militanti nella causa della nuova alleanza fra scienza e società e, soprattutto, sono i cittadini e le cittadine future. Qui siamo al cuore e alla radice di una *responsabilità* civile nell’educare persone, ai tempi della loro fioritura, a conoscere e padroneggiare i fondamentali del nesso scienza-società. Ecco una *terza* tessera importante del mosaico di un’*etica pubblica*.

Consideriamo ora più da vicino una famiglia di dilemmi generata dall'innovazione tecnologica. L'innovazione ha molti volti. Contraddistinta da un alto grado di improbabilità, essa irrompe nelle circostanze ordinarie, alterando il paesaggio abituale dei nostri modi di vivere e convivere. Essa genera incertezza in coloro su cui ha effetti o può avere effetti. L'incertezza investe non solo le nostre credenze epistemiche ordinarie (come nel caso degli sviluppi dell'impresa scientifica), ma anche direttamente i nostri criteri personali di valutazione etica. (L'impresa scientifica ci dice come *stanno* le cose. L'innovazione tecnologica e le sue applicazioni ci suggeriscono come *fare* cose, sapendo *come* esse stanno). Quando i poteri *causali*, i poteri prima non disponibili di fare cose e di avere effetti prima non accessibili, si estendono e dilatano i *confini del possibile* a un tempo dato, corrispondentemente si ampliano le nostre responsabilità *morali* e, quindi, giuridiche. Si generano aspettative che possono configurarsi come *diritti* delle persone, cui sono correlati doveri. L'innovazione tecnologica sembra chiedere, nell'incertezza, una *cultura* dell'innovazione stessa. Perché noi siamo sempre blandamente o severamente *antiquati* rispetto a noi stessi. E i nostri giudizi di valore sono letteralmente *pregiudizi* morali, dato che essi si sono consolidati su uno sfondo di credenze ormai più o meno lontano nel tempo.

La famiglia di effetti dell'innovazione genera quindi la domanda di una *cultura matura e responsabile* dell'innovazione e dei suoi molti volti, che pervenga a un punto di equilibrio riflessivo fra i criteri di valutazione e orientamento, vecchi e nuovi. Questo scopo è nobile e importante, ma anche molto difficile da conseguire – *inter alia* – per la costante *accelerazione* dei tempi dell'innovazione rispetto ai tempi sociali e culturali.

Se riflettiamo sugli elementi caratterizzanti di una cultura matura e responsabile dell'innovazione, possiamo incontrare un'altra difficoltà. La questione dipende qui dal fatto che tendono a prevalere, nella cultura diffusa nelle nostre società, un orientamento e un atteggiamento che, consapevolmente o meno, sottostimano l'importanza del nostro *sensu* del *passato*. Sembra che un'immagine riduttiva dell'innovazione contragga i nostri orizzonti temporali sia per quanto riguarda il passato sia per quanto riguarda il futuro. Ci muoviamo come surfando sull'onda di un eterno presente. Una cultura dell'innovazione che azzera il senso del passato è una cultura povera e inadeguata.

Il passato è semplicemente un *altro* presente e possiamo interpretarlo come un repertorio di *possibilità* e di alternative. La conoscenza dei modi in cui le nostre controparti passate hanno pensato, valutato, lodato, negato, santificato o demonizzato le innovazioni del loro presente costituisce un ingrediente fondamentale per una cultura non riduzionistica e plurale dell'innovazione e ci orientano verso un futuro che può essere più degno di lode.

Una distinta classe di questioni concerne direttamente la nozione di *qualità di vita* di persone. Anche la qualità di vita è caratterizzata da una pluralità di dimensioni, cui deve essere rispondente una pluralità di parametri per la sua valutazione. La qualità di vita ha certamente una dimensione oggettiva e impersonale o intersoggettiva, ma ha anche una dimensione soggettiva e personale. L'essere una vita migliore o peggiore per chi la vive dipende dalla ponderazione appropriata dei diversi parametri. Seguendo l'approccio delle capacità di Amartya Sen, possiamo individuare un livello oggettivo di funzionamenti della persona e un livello soggettivo di capacità della persona di scegliere tra funzionamenti alternativi. E le ragioni della scelta sono coerenti con ciò che *si prova* a vivere quella particolare vita. Le persone aspirano a che le loro vite abbiano senso e significato in una rete di connessioni e relazioni. E questo, in fondo, è la caratteristica saliente del loro essere *persone*. Molto spesso, nella valutazione della qualità di vita, questa dimensione – che ha a che vedere con ciò che si prova a vivere le proprie vite – è trascurata a favore di una prospettiva unidimensionale o monistica per la metrica della qualità di vita. In particolare, in presenza delle circostanze del mutamento e dell'innovazione direttamente o indirettamente ascrivibili alla crescita della conoscenza scientifica, una visione monistica, e non pluralistica, dei molti volti della qualità di vita è miope e riduzionistica. Si consideri, inoltre, che nelle nostre società l'allungamento dell'aspettativa di vita delle persone rende particolarmente importante una piena rispondenza, nella valutazione, ai molti volti della qualità di vita di persone nel *tempo*.

Il problema che qui si formula ha a che vedere con lo sviluppo e la sofisticazione di un approccio costitutivamente *pluralistico* alla qualità di vita delle persone. Nella teoria, nelle istituzioni e nelle pratiche sociali, a partire dalle pratiche di cura in presenza di profondi cambiamenti cognitivi e applicativi proprio nell'ambito delle scienze della vita e della biomedicina. Per questo, del resto, si parla ormai di *Medical Humanities*.

L'ultimo dilemma si genera, se immergiamo le nostre considerazioni sul nesso fra ricerca scientifica, innovazione tecnologica, etica e criteri di valutazione della qualità di vita di persone nel più vasto spazio di quanto vorremmo poter chiamare “umanità”. Se adottiamo la prospettiva degli “occhi del resto dell'umanità”, si formula immediatamente la questione difficile del nesso fra ricerca e società, quando lo proiettiamo su scala globale. E, non dimenticando la leggendaria risposta di Albert Einstein a proposito dell'unica “razza umana”, siamo indotti a interrogarci sulle responsabilità della comunità scientifica e delle comunità epistemiche, qui e ora, nei confronti di miliardi di coinquilini del pianeta. L'unico pianeta che, dopo tutto, condividiamo, come ci ha ricordato Stephen Hacking. Ci chiediamo allora: quali effetti può o deve avere il nesso scienza-società sui modi equi della condivisione dell'unico pianeta, *taking seriously Humanity*? E viene fatto di pensare che quest'ultima è una genuina

questione di equità o giustizia *globale* che può o, forse, deve orientare la direzione delle nostre ricerche e motivare il confronto responsabile delle idee.

2.4. I principi di giustizia nel mondo di Ippocrate

Consideriamo ora il mondo di Ippocrate come un contesto di giustizia *locale*, rispetto al più ampio sfondo delle istituzioni di base o fondamentali della società. Ciò presuppone una pluralità di livelli e di criteri o principi per differenti sottosistemi o sfere della società.

Questi principi dettano procedure che hanno la caratteristica di essere bene-specifiche. Come ha suggerito Jon Elster in *Local Justice*. O come ha sostenuto con eloquenza il filosofo Michael Walzer nel suo classico *Spheres of Justice*.

Negli ultimi decenni, soprattutto a partire dall'opera fondamentale di John Rawls, *A Theory of Justice*, vi è stata un'ampia fioritura di contributi filosofici miranti a definire principi di giustizia e a specificare differenti concezioni di giustizia. Giustizia nella distribuzione e nell'allocatione, rispetto a costi e benefici della cooperazione sociale. In generale, possiamo quindi dire che una questione di giustizia si formula quando siamo in presenza di un vincolo di scarsità sui beni (o sui mali) da allocare o distribuire. E che il mondo di Ippocrate presuppone *inter alia* scarsità nell'allocatione di beni e implica, quindi, scelte fra linee alternative di azione, sotto il vincolo della scarsità, che può naturalmente avere differente natura.

Chiediamoci ora: qual è lo scopo principale di una teoria o concezione di giustizia? Possiamo dire che una teoria della giustizia mira a offrire ragioni per la giustificazione di scelte, a diversi livelli e in diversi ambiti o sfere sociali. Ragioni per la giustificazione sono ragioni in qualche senso impersonali o imparziali a favore o contro determinate scelte, istituzioni o procedure. Possiamo così distinguere intuitivamente fra ragioni appropriate per le istituzioni di base di una società e ragioni appropriate entro determinate sfere sociali.

In ogni caso, maneggiare le ragioni per la giustificazione è la responsabilità di chiunque detenga ruoli rilevanti, a diversi livelli, per l'allocatione o la distribuzione di beni scarsi.

Sullo sfondo di una società caratterizzata dal pluralismo dei valori e delle credenze, possiamo avere diversi candidati a funzionare come valori fondamentali o criteri di giustizia. E nella filosofia politica contemporanea possiamo considerare almeno tre grandi famiglie di teorie che si basano su una differente concezione del concetto di giustizia. Possiamo pensare al ruolo centrale affidato *all'utilità sociale*, all'efficienza

collettiva; al ruolo affidato all'*equità* sociale, a una qualche idea di reciprocità; al ruolo affidato ai *diritti* individuali, all'autonomia delle persone.

In filosofia politica si usa dire che l'utilitarismo, il contrattualismo e il libertarismo si spartiscono il campo nello spazio della giustificazione di ragioni imparziali e impersonali a favore o contro determinate scelte o provvedimenti, condotte o procedure.

L'*utilitarismo* è incentrato sull'idea che ciò che conta è il benessere o la sofferenza socialmente evitabile per le persone. Massimizza l'utilità o minimizza la disutilità sociale, è la massima appropriata.

Il *contrattualismo* è incentrato sull'idea che ciò che conta è l'equità o la reciprocità che deve governare la nostra cooperazione nel tempo. Mira a favorire, nella distribuzione di costi e benefici della cooperazione, chi è più svantaggiato, senza sua responsabilità, è la massima appropriata.

Il *libertarismo* è incentrato sull'idea che ciò che conta è il rispetto dei diritti inviolabili delle persone, il rispetto della loro autonomia di agenti morali. Riduci al minimo le scelte collettive, per lasciare il più ampio spazio possibile alla scelta individuale, è la massima appropriata.

Ora, se dalle concezioni di giustizia che hanno a oggetto le istituzioni fondamentali della società, passiamo alle sfere di giustizia e, in particolare, alla sfera o al mondo di Ippocrate, le nostre ragioni per la giustificazione di scelte e condotte e trattamenti devono mantenere l'imparzialità o l'impersonalità, ma devono al tempo stesso rispondere al carattere specifico dei beni (e dei mali) in gioco nella sfera. Il caso di Ippocrate diviene così paradigmatico.

Per più di un motivo. Per le trasformazioni cui è sottoposto il mondo sociale della medicina a opera dello sviluppo scientifico e tecnologico, per la tensione fra il principio di beneficenza e il principio di autonomia, per una vasta gamma di dilemmi bioetici che affollano l'agenda, per i vincoli di scarsità generati da una varietà di fattori.

Si consideri *i*) lo slittamento dalle circostanze alle scelte; *ii*) la responsabilità della cura e la varietà delle credenze religiose, etiche e culturali a proposito del significato della vita e della qualità di vita, *iii*) il variabile rapporto fra l'istituzione medica e l'intorno sociale. Queste sono solo alcune fra le circostanze con cui deve misurarsi un'etica della responsabilità nel mondo di Ippocrate.

È probabile, e ragionevole, aspettarsi che i principi di giustizia, in questo contesto, siano plurali. Che considerazioni relative al bisogno, all'urgenza, all'utilità sociale, all'autonomia delle persone e all'equità e alla non esclusione arbitraria dall'accesso alle cure si bilancino le une con le altre, nei casi concreti. Nei casi concreti, si daranno circostanze in cui una valutazione in termini di utilità o benessere finirà per prevalere.

Altre circostanze saranno quelle in cui l'equità avrà precedenza, nei casi di non esclusione rispetto all'accesso a cure, per esempio. Infine, diverse saranno le circostanze in cui prevarrà il principio di autonomia delle persone (può essere interessante osservare che, come ha suggerito Amartya Sen, in tutte queste applicazioni di differenti principi di giustizia, una qualche forma di uguaglianza avrà luogo in diversi spazi focali. Dall'utilità all'equità, ai diritti).

Il punto importante – a me sembra – resta quello di un'etica della responsabilità che miri al perseguimento dei *trade off* e degli equilibri instabili fra quanto dettato da valori diversi. Se prendiamo sul serio il pluralismo dei valori, dovremo essere disposti a ricercare insieme soluzioni d'equilibrio instabile fra valori differenti e, a volte, confliggenti. Dovremo definire, a seconda delle mutevoli circostanze, i limiti dell'applicazione di un principio per lasciare lo spazio adeguato a quanto ci detta un altro principio di responsabilità. Ma dovremo avere molta cura nel ridurre, quanto più è possibile, il costo del negoziato, del *trade off* e della transazione fra un valore e l'altro. Un'etica della responsabilità dovrebbe convivere con la consapevolezza matura dell'incertezza e dell'incompletezza delle nostre risposte. Ma questo non vuol dire in nessun caso rinunciare alla costante ricerca di quanto è meglio fare, alla luce dei nostri principi.

In un posto strano e complicato come il nostro mondo, sarebbe bene ricordare che il *best* è, in ogni caso, un *second best*.